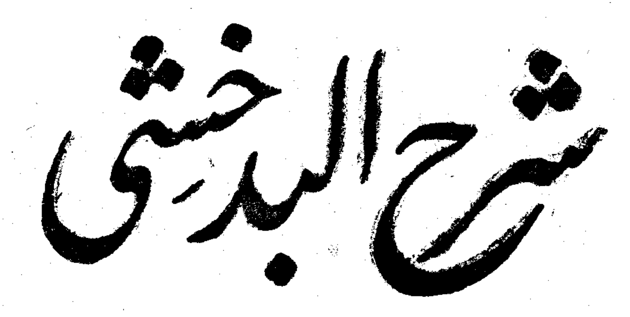


مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

منهاج الوصول فى علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثانى

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر



(الأسنوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثانى فى الأوامر والنواهى وفيه فصول

الأول فى لفظ الأمر وفيه مسألتان الأولى : (أنّه حقيقة فى القولِ الطالبِ للفعل واعْتبَرتِ المعتزلةُ العلوَّ وأبو الحسَين الإسْتعلاء

(البدخشى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثانى فى مباحث الأوامر والنواهى وفيه فصول ثلاثة

لأن البحث إما عن الأمر أو النهى والأول إما عن مدلول لفظة الأمر أو صيغته الفصل (الأول فى لفظ الأمر وفيه مسألتان) المسألة (الأولى أنه) أى لفظ الأمر (حقيقة فى القول الطالب للفعل) أى الصيغة الموضوعة لطلبه نحو افعل وليفعل لأنه أطلق عليه والأصل الحقيقة ولعدم صحة السلب إذ لا يقال لمن تكلم بهذا القول أنه لم يأمر والمراد من لفظ الأمر دلالة القول المخصوص وإلا لكان المعنى أن القول المخصوص حقيقة فى القول المخصوص وهو لغو وهذا مراد الجاربردى بقوله لولا ذلك لكان الحاصل تعريف المعرف إلا أنه لا يحسن جعله تعريف المعرف على مالا يخفى ثم اختلف فقيل مفهوم الأمر هذا سواء صدق عن الأعلى أو غيره كما هو رأى الأشعرى واختيار المصنف (واعتبرت المعتزلة العلو) فى ماهية الأمر فزادوا على سبيل العلو بناء على وجوب كون الآمر أعلى من المأمور لاستقباح العرف قول من قال أمرت الأمير واستحسان قوله : سألته (و) اعتبر (أبو الحسين الاستعلاء) بأن يعد الآمر نفسه عاليا سواء وجد العلو أولا ، وقد سبق والاستقباح المذكور إنما هو لسوء أدبه إذا كان مستعلياً أو لعده السؤال أمرا إن لم يكن كذلك لا بهذا الكلام باعتبار اشتراط العلو فى الآمر وعليه أى على اعتبار الاستعلاء المدقق إلا أنه عرفه فى المختصر

ويفسدهما قولهُ تعالىٰ حكايةً عن فرعونَ « ماذا تأمرونَ » فليسَ حقيقةً في غيرهِ دفعاً للإشتراكِ ،

على ماهو النفسى حيث قال هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء بناء على أن العمدة فى الكلام عند الأشاعرة هو النفسى الذى لايختلف بالأوضاع واللغات ، ويعلم منه أن الأمر اللفظى هو ما يدل عليه من أية لغة كانت فالاقتضاء جنس . وقوله : غير كف يخرج النهى لأنه اقتضاء فعل هو كف استعلاء وقيد الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويرد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأجاب عنه العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لا يكون كفاً كما فى ضرب أو كان كذلك لكن اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلا قال الفاضل لاخفاء فى أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود إلى الكلام اللفظى فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف واستدل على فساد اشتراط القيدين بقوله : (ويفسدهما) أى اشتراط قيدى العلو والاستعلاء (قوله تعالى : حكاية عن فرعون) حين استشار قومه (ماذا تأمرون) فانه أطلق الأمر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء ، وهذا مما يتمسك به المحقق حيث اختار أن الحق عدم اشتراط الاستعلاء وأجاب عنه الفاضل بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لايسمى أمراً أقول الأصل فى الإطلاق الحقيقة ولانسلم القطع بما ذكر إن أراد التسمية اللغوية وإن أراد العرفية فمسلم لكن لاينفى كونه حقيقة فيهما لغة ولما ثبت كونه حقيقة فيما ذكرنا (فهو ليس حقيقة فى غيره) كالفعل مثلا (دفعاً للاشتراك) إذ هو خلاف الأصل والمجاز وإن كان كذلك لكنه خير من الاشتراك لما عرفت وليس بينه وبين الفعل اشتراكا معنى والقدر المشترك مفهوم أحدهما كما قيل : أو الفعل لسانياً أو غيره لسبق القول المخصوص إلى الفهم عند إطلاقه ولو كان مشتركا معنى لم يفهم منه لأن الأعم لايدل على الأخص ولاخفاء فى دلالة هذا على نفى الاشتراك لفظاً أيضاً وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شىء من المعنيين ولأن القول بالاشتراك معنى مما لايخالف الإجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ماصدق عليه الموضوع له كذا ذكر المحقق فإن قلت ذكر العلامة أن القدر المشترك الموجود أو الشأن أو نحو ذلك ، وصرح بأنه مذهب البعض . وقال الآمدى فى معرض المنع : لم لايجوز كون الأمر متواطئاً مقولا على كل منهما بحسب الحقيقة ثم قال فإن قلت هذا إحداث قول مخالف

وقال بعضُ الفقهاء : إنّـه مشتركٌ بينه وبين الفعل ، لأنه يطلقُ عليه مثل : « وَمَا أمْرنا إلاّ واحدةٌ » « ومَا أمـر فرعـون برشيدٍ » والأصـــلُ فى الإطْلاقِ الحقيقةُ قلْـنا المرادُ الشأن مجازاً

للاجماع ومستلزم لصحة إطلاق الأمر على النهى لأن المعنى المشترك لا يخرج عن الموجود ، والشأن والصفة ونحو ذلك قلنا : كونه حقيقة فى الشأن والصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهى وغيره ظاهر فلامحذور ، وهذا مما يدل على أن الإجماع على ماذكرتم قلنا : قد اشتهر فيما بينهم أنه لانزاع فى كون الأمر موضوعاً للقول المخصوص وكأنه أى أبا الحسين يجعله مشتركا بينه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك حتى أن إطلاقه حقيقـة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث أنه من افراد الشأن أو الصـــفة بخلاف كونه حقيقة فى الفعل فانه لا يكون إلا بالاعتبار الثانى كذا ذكر الفاضل (وقال بعض الفقهاء : انه) أى لفظ الأمر (مشترك) لفظاً (بينه) أى بين القول المخصوص (وبين الفعل لأنه) أى لفظ الأمر (يطلق عليه) أى على الفعل (مثل) قوله تعالى :(وما أمرنا) أى فعلنا (إلا واحدة) كلمح بالبصر وقوله تعالى : (وما أمر فرعون) أى فعله (برشـيد) لأن القول لايوصف بالرشد بل بالسداد (والأصل فى الإطلاق الحقيقة قلنـــا : المراد) بلفظ الأمر فى الآيتين (الشأن مجازاً) إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل لمذهبه وفى الأولى لو أريد الفعل يلزم إيجاد أفعاله وحدوث الـكل دفعة كلمح البصر وهو باطل فيراد الشأن بمعنى أن شأننا شىء واحد وهو إنا إذا أردنا شيئاً أوجدناه سريعاً كذا ذكر الشارحان . أقول فيه بحث لجواز أن يراد أن كلا من أفعالنا كذلك ولورود ذلك بعينه فى الشأن بأن يقال يلزم إيجاد جميـــع شؤونه وحدوث الـكل دفعة مع أنه تعالى كل يوم هو فى شأن بل فى كل آن فى شئون ولو التزم الوحدة النوعية فى الشأن فيلتزم مثله فى الفعل والظاهر أنه إنما جعله للشأن لأنه أعم المجازات ولا دليل على إرادة الفعل خاصة لأنه نفى صحة إرادة الفعل إذ إبطال الدليل لايتوقف على هذا كيف . لو أريد الفعل يتأتى جعله مجازاً فيه أيضاً إطلاقا لإسم السبب على المسبب لأن الأمر كثيراً ما يفضى إلى امتثال المـأمور وفعله ما أمر به وبعضهم حمل الأمر فى الأولى على الجوهر الفعلى الإبداعى الأول الصادر عن الحق جل وعلا دفعة كلمح البصر أو أقرب بلا تقدم مثـال ومده إذ الأمر قد يطلق على ما هو المقدس عن المـادة والزمان والمكان والجهات وغيرها من عوارض الجواهر الوضعية كما أن الخلق يطلق على ماهو مكتنف بها من الماديات وإليه الإشارة بقوله عز وعلا ألا له الخلق والأمر وحمل الإمام فى المحصول الأمر

قال البَصْرِىُّ إذا قيل : أمر فلان تردَّدنا بين القولِ والفعلِ والشىء والصِّفةِ والشأنِ ، وهو آيةُ الاشتراك قلْنا : لا بلْ يَتبادرِ القول)أقول الأمر والنهى وزنهما فعل والقياس فى جمعه أفعل لا فواعل سواء كان صحيحاً أو متصـــلا بالواو أو بالياء قالوا كاب وأكلب ودلو وأدل وظبى وأظب وأصله ادلو وأظبى فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض وغاز فالقياس هنا أمر ونهى لكنهم قالوا أوامر ونواهى قال الجوهرى وأمرته بكذا أمراً والجمع الأوامر هذا لفظه وتخريجه من وجهين أحدهما أن يكون الامر قد جمع على قياسه وهو آمر على وزن أفعل ثم جمع آمر على أوامر ككلب وأكلب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتى فى نواهى فان النون فاء الكلمة فنجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية وغزية وأما الغدوة فللمجانسة * الثانى : أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتى فيكونان جمعاً لها وهو مقيس كضاربة وضوارب وزنها على هذا فواعل * واعلم أن الأمر والنهى يطلقان عنـــد الأشاعرة على اللسانى وعلى النفسانى أيضاً وهو الطلب وعبر الإمام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا فنقل الإمام فى المحصول والمنتخب فى أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام بأنواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا فى الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة فى اللسانى فقط ورأى الأشعرى الظاهر كما قال فى البرهان أنه حقيقة فى النفسانى فقط وقال فى جواب المسائل البصرية أنه حقيقة فى اللسانى أيضاً وكلام المصنف إنما هو تعريف اللسانى فان النفسانى هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً فى آخر خطاب المعدوم ولأن أبا الحسين من المتكلمين فى هـذه المسألة كما

فى الآية الثانية على القول المخصوص بدلالة أنه قال تعالى «فاتبعوا أمر فرعون» أى أطاعوه ثم قال: «وما أمر فرعون برشيد» وحينئذ يمنع أن القول لا يوصف بالرشد (قال) أبو الحسين (البصرى إذا قيل : أمر فلان) بالإضافة (ترددنا بين القول) المخصوص (والفعل والشىء والصـــفة والشأن) فاذا قيل أمر بالصلاة أو الزانى أمر [1] شنيع أو الذهب أمر عزيز أو السخاوة أمر حسن أو كان الأمر كيت وكيت فهم القول أو الفعل أو الشىء أو الصفة أو الشأن على الترتيب (وهو) أى تردد الذهن عند سماع اللفظ قبل تحقق القرينة فى أمور متعددة (آية الاشتراك) أى علامة أن اللفظ مشترك بين هذه المعانى (قلنا : لا) نسلم تردد الذهن عند إطلاقه مطلقاً (بل يتبادر القول) المخصوص إلى الفهم قال الخنجى هـذا المنع يبطل هذه الخاصية المشترك لاطراده فى كل مشترك والجواب منع اطراده فى كل مشترك

---

(١) جملة مستأنفة وليست معطوفة على ما تقدم وكذا الباقى اهـ مصححه .

سيأتى وهو منكر لكلام النفس وهذان الأمران ان يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة فى اللسانى فقط (وقوله : فى لفظ الأمر) أى فى لفظ ألف ميم راء لا فى مدلولها وهو افعل ولا فى نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتى وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه فعلى هذا مسمى الأمر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة افعل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتى فقوله القول يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصفهانى شارح المحصول قيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ لأنه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لأن الكلام أخص من القول أيضاً لإطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لأن لفظ الأمر وإن كان مفرداً فدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة (وقوله : الطالب) احترز به عن الخبر وشبهه وعن الأمر النفسانى فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلى وقوله للفعل احترز به عن النهى فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهى قول طالب للفعل أيضاً ولكن فعل الضد وسيأتى فى كلامه حيث قال : مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كيف لأن الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضاً فيرد على الحد قول القائل أنا طالب منك كذا أو أوجبته عليك وإن تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع أنه خبر فلابد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره فى تقسيم الألفاظ ، وقد زاد فى المحصول قيداً آخر فقال: قبل المسألة الثالثة إن الحق فى حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتى أن الأمر حقيقة فى الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذى سيأتى أنه حقيقة فى الوجوب إنما هو صيغه افعل وكلامنا الآن فى لفظ الأمر فهما مسألتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدى وابن الحاجب . فأما ابن الحاجب فانه صحح فى أوائل الكتاب أن المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف إلا عن الكرخى والرازى ثم ذكر بعد ذلك فى الأوامر أن الجمهور على أن صيغة افعل حقيقة فى الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الاطلاق المجازى فانه مما لا خلاف فيه كما نقله الآمدى هنا وأما الآمدى فانه نقل فى أوائل الكتاب عن القاضى أنه مأمور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف فى صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة قطعاً (قوله : واعتبر المعتزلة) أى شرطوا فى حد الأمر العلو دون

. . .   .

الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازى ونقله القاضى عبد الوهاب فى الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساوياً فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم إيضاح هذا فى تقسيم الألفاظ وحاصله ان العلو هيئة فى المتكلم والاستعلاء هيئة فى الكلام واشتراط الاستعلاء صححه الآمدى فى الأحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب ، وقال فى المحصول قبيل المسألة الثالثة أنه الصحيح وصححه أيضاً فى المنتخب وجزم به فى المعالم لكنه ذكر فى المحصول أيضا بعد ذلك بأوراق فى أوائل المسألة الخامسة ما حاصله أنه لايشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتصرع لايصدق عليه أنه آمر بخلاف المستعلى ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول : الذم لمجرد الاستعلاء ثم ان الاستعلاء غير متحقق فى أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه وشرط القاضى عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

واعلم أن أبا الحسين قد نص فى المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل وهو غير ما فى الكتاب (قوله : ويفسدهما) أى يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح ، وأما الاستعلاء فلوقوعه فى حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية فى فرعون ولك أن تقول هذا يدل على أن الأمر فى تلك اللغة لايشترط فيه علو ولا استعلاء أما فى لغة العرب فلا وقد قدم المصنف فى تقسيم الألفاظ ما يناقض هذا حيث قال : ومع الاستعلاء أمر فان التقسيم فى الموضعين فى مدلولات الألفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه (قوله : فليس حقيقة فى غيره) لما ثبت أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة فى غيره أيضاً إذ لو كان لكان مشتركا والأصل عدمه وقال بعض الفقهاء : أنه مشترك بين القول المخصوص والفعل ، ونقل الأصفهانى شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى : «وما أمرنا إلا واحدة» أى فعلنا لأن الأمر القولى مختلف صيغة ومدلولا ولقوله تعالى : «وما أمر فرعون برشيد» أى فعله والأصل فى الإطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالأمر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام . وقال أبو الحسين البصرى : أنه مشترك بين خمسة أشياء : أحدها — القول المخصوص لما قلناه . والثانى — الشىء كقولنا تحرك

. . .   .

هذا الجسم لأمر أى لشىء . الثالث — الصفة وقد أبدله الإمام فى بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح　　لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة عظيمة من الصفات * الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمرفلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول وهنا تنبيهان * أحدهما أن ما نقله المصنف عن أبى الحسين من كون الأمر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع أيضاً فى المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافى فقد نص أبو الحسين فى المعتمد وشرح العمد على أنه ليس موضوعا له وإنما يدخل فى الشأن فقال مجيبا عن احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا أن اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة هذا لفظه ومن نقله عنه الأصفهانى شارح المحصول ووقع فى المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا القول * الثانى أن أبا الحسين فى شرح العمد قد جعل الطريق والشأن شيئا واحداً كما نقله عنه الأصفهانى المذكور فذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله فى الشأن وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافى لابهام فى كلام الامام قال : (الثانية الطلبُ بديهىُّ التصور ، وهُو غير العبارات المختلفةِ والإرادة خلافاً للمُعْتزلة لنا أنّ الايمانَ من الكافر مطلوبٌ وليس بمرادٍ لَمَا عرفْت وأنّ

كيف ولا يمكن دعوى تبادر أحد هذه المعانى فى مثل الجون مثلا المسألة (الثانية) فى بيان معنى الطلب وإنما احتاج اليه لأنه أخذه فى تعريف مفهوم الأمر (الطلب بديهى التصور) قيل ان كل أحد يدرك التفرقة بين الأخبار والطلب وطلب الفعل وطلب الترك بديهة والتفرقة بين الشيئين تقتضى تصورهما فيكون تصور الطلب بديهيا وهو اما مطلق الطلب فيثبت المدعى أو الطلب الخاص فكذلك لاشتمال المقيد على المطلق وفيه نظر لأن التفرقة إنما تقتضى التصور بوجه ما ولا يلزم منه بداهة تصور كنه الحقيقة (وهو) أى الطلب (غير العبارت المختلفة) إذ هو معنى واحد قائم بالنفس لا يختلف باختلاف الأمم واللغات والصيغ والعبارات تختلف بحسبها (و) غير (الارادة خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا إلى أن الطلب هو ارادة المأمور به (لنا ان الايمان من الكافر مأمور به) اجماعا (وليس بمراد لما عرفت) فى مسألة التكليف بالمحال أن الله تعالى أخبر عن عدم ايمان أبى لهب فيكون معلوم اللاوقوع فيستحيل أن يكون مراداً مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الارادة (و) لنا أيضاً (أن

المُـمهِّـد لعذرهِ في ضربِ عبدهِ يأمرُهُ ولا يُريدُ

المهد لعذره فى ضرب عبده) بأنه إنما يضربه لأنه لايمتثل أمره إذا أراد اظهار عصيان العبد (يأمره) أن يفعل بحضرة من يلومه على ذلك (ولايريد) منه ذلك لامتناع ارادته مايستلزم نقض تمهد عبده المراد له والا لزم ارادة نقض مايريد ابرامه أقول فيه بحث أما أولا فلان المفهوم من كلامه أن النزاع فى الطلب مطلقاً أعم من أن يكون بالنسبة إلى الله تعالى أوالعبد وهو فاسد إذا الطلب باقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام النفسى والمعتزلة انكروا ثبوته لله تعالى لأنهم جعلوه عين الارادة وان أريد انهم سموا الارادة طلبا فهوبما لم ينقل عنهم كيف وعند البصرى منهم أن ارادته تعالى العلم بالمصلحة وعندالبخارى انها معنى سلبى وهوأنه ليس بساه ولامكره ولا مغلوب فيما فعل وعندالنظام والكعبى أن ارادته فعل نفسه علمه بوقوعه وارادته فعل غيره الأمر به والأمر عندهم الكلام اللفظى ولاخفاء فى أنه لايحسن اطلاق الطلب على شىء من هذه المعانى الا الأمر اللفظى مجازا ويؤيد ذلك ما فى شرح المختصر من أن الطلب لما كان نوعا من الكلام النفسى الذى انكروه ولم يمكنهم ان يحدوا الأمر به فتارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هوقول القائل لمن دونه افعل وتارة باقتران صيغة الارادة فقيل هو صيغة افعل بارادة وجود اللفظ ودلالته على المعنى والامتثال وتارة جعلوه نفس الاراده فقيل الأمر ارادة الفعل وهذا صريح فى أنهم لم يجعلوا الارادة طلبا ولا بالعكس اللهم الا أن يقال المراد أنهم جعلوا الأمر اللفظى الذى يطلق عليه الطلب مجازا عين ارادة المأمور به أو يقال ان بعضهم أثبت له ارادة حادثة لا فى محل فيجوز ان يكونوا سموها طلبا وأما ثانياً فلان لهم ان يقولوا لانسلم أن ايمان الكافر مأمور به ان أردتم الطلب النفسى وان أردتم الأمر اللفظى فمسلم وحينئذ ان أردتم بالارادة فى قولكم وليس بمراد العلم بالوقوع ونحوه من المعانى التى ذكرنا فلا يضرنا لأنا قائلون بمغايرة الارادة لهذه المعانى للأمر اللفظى وان اردتم الأمر اللفظى الذى هو طلب مجازاً لانسلم أنه ليس بمراد وكونه معلوم اللاوقوع لاينافى الارادة بهذا المعنى وبهذا سقط مافى المختصر من ان الأولى فى ابطال كون الأمر الارادة أنه لو كان كذلك لوقعت المأمورات كلها لأن الارادة تخصص الفعل على حدوثه وهو يستلزم الحدوث لأن مراد القائل بكون الارادة بالنسبة إلى الله تعالى انه الكلام اللفظى المخصوص تحقيقا أو تقديرا أو شىء آخر مما لا يستلزم وجود المأمور به كاستحسانه إياه مثلا إذ استقباحه تركه وأما ثالثاً فلانه لانسلم وجود الطلب فى صورة المهد العذر وإن وجد الأمر اللفظى إذ هو غير الطلب النفسى الذى هو عين الارادة فى حق العبد فلا يثبت المطلوب نعم لوجعل كل من الوجهين دليلا على وجود الأمر بدون الارادة لكان

واعترف أبو على وابنه بالتغاير وشرطا الإرادة فى الدلالة ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازاً كاف) أقول شرع فى الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة لتعلق الأمر بها ولأن الطلب مشتبه بالباقيين وقد وقع فى حد الأمر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فأما الطلب فان تصوره بديهى أى لايحتاج فى معرفته إلى تعريف بحد أو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول التفرقة البديهية لاتتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهى بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهة بين الإنسان والملائكة (قوله : وهو) أى الطلب غير العبارات وغير الإرادة . أما مغايرته للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لايختلف باختلاف الأمم . والعبارات مختلفة باختلاف اللغات . وأشار المصنف بقوله : المختلفة إلى هذا وليس لإخراج شىء ، ولو قال لاختلافها لكان أصرح ، وأما مغايرته للإرادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل أن الأمر اللسانى دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الإرادة وعندهم عينها أى

وجيها لأن المشهور أنهم قاطبة قائلون بأن الارادة لا تنفك عن الامر وحينئذ يكون الثانى الزاماً على الكل والأول على النقض وقد يورد الأخير علينا بأن الأمر عندكم الطلب فيلزم أن يكون طالباً لما يستلزم نقض مايريد ابرامه وأنه محال والالزم كونه طالباً لنقض مايريد ابرامه أقول هذا انما يرد على تعريف المدقق لا على المصنف لأنه عنده القول المفهوم منه الطلب ولا يلزم منه تحقق الطلب وعد هذا فى المختصر لازما وأجاب عنه المحقق بأنا لانسلم أنه محال إذا علم أن طلبه لا يفضى إلى عدم وقوعه قال الفاضل فان قبل ويجىء مثله فى الارادة وحاصله كما أن ارادة الملزوم ارادة اللازم كذلك طلبه وكما أن المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب نقض مايريد ابرامه إذا علم أنه لا يقع لا يجوز ارادة ذلك أصلا (واعترف أبو على) الجبائى (وابنه) أبو هاشم (بالتغاير) بين مفهومى الأمر أو الطلب والارادة (و) لكنهما (شرطا الارادة فى الدلالة) أى دلالة صيغة الأمر على الطلب إذ صيغة الأمر كما يراد بها الطلب يراد بها التهديد كما يجىء فلابد من مميز (ليتميز) الطلب (عن التهديد) فى أن الصيغة للاول دون الثانى (قلنا) ان دلالة الألفاظ على معانيها إنما هى بحسب وضع اللفظ لها وحينئذ (كونه) أى الأمر كاضرب مثلا (مجازاً) فى التهديد حقيقة فى الطلب (كاف) فى التميز بينهما بأن يحمل عند الاطلاق على الطلب وعند القرينة على التهديد قال الجاربردى فى تقرير قولهما أن الأمر يدل بصيغ مختلفة على معان مختلفة فلا بد من

لامعنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً والتزموا أن الله تعالى يريد الشيء ولايقع ويقع وهو لايريده (قوله لنا) أى الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين : أحدهما : أن الإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لايؤمن كأبى لهب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى لأن الإيمان والحالة هذه ممتنع إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال فى المحصول قال ولأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل بقوله : لما عرفت ولم يتقدم له فى المنهاج ذكره ، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه ، وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم . الثانى : أن السلطان إذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمتثل ثم يأمره بين يديه إظهاراً لتمرده فان هذا الأمر لاإرادة معه لأن العاقل لايريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضاً لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب ، وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد إنما هو صيغة الأمر لاحقيقة الأمر واستدل الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غداً إن شاء الله تعالى فانه لايحنث . فدل على أن الله تعالى ماشاءه فثبت الأمر بدون المشيئة (قوله : واعترف أبو على وابنه) أى أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ولكن شرطا فى دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور به فلا يوجد الأمر الذى هو الطلب إلا ومعه الإرادة وتابعهما أبو الحسين والقاضى عبد الجبار . قال ابن برهان : لنا ثلاث إرادات إرادة إيجاد الصيغة وهى شرط اتفاقاً وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطها المتكلمون دون الفقهاء وإرادة الامتثال وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام والغزالى وغيرهما واحتج أبو على ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى : «اعملوا ماشئتم» مع أن التهديد ليس فيه طلب فلابد من مميز بينهما ولا مميز سوى الإرادة والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج إلى مميز لكنها حقيقة فى الوجوب

مميز بين ارادة المأمور به وفى الجواب أنه حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى البواقى فيحمل على الأول عند عدم القرينة أقول هذا مما يشعر بعدم فهمه المراد أصلا إذ لاخفاء فى أن ذكر الصيغ المختلفة لادخل له وفى فساد جعله إرادة المأمور به مميزا إلا أن يتعسف فى تأويلها بارادة دلالة اللفظ على إرادة تحقق المأمور به مع أن الحق أن اللفظ إنما يدل على الطلب لاعلى الارادة وفى فساد الجواب أيضاً لأنه زعم أن النزاع فى لفظ أمر وأن الاحتياج فى تميز القول المخصوص فى كونه مدلوله عن غيره حتى أجاب بأنه حقيقة فى القول المخصوص فيحمل عليه وقد عرفت أن النزاع فى

مجاز فى التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقى عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره لأن دلالة الألفاظ على المعانى تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة فى الإيجاب مجازاً فى التهديد كاف فى التمييز قال (الفصل الثانى فى صيغته وفيه مسائل « الأولى : أنّ صيغةَ افعلَ تردُ لستّةَ عشر معنًى الأول الإيجاب مثل: « أقيمُوا الصّلاة » الثانى النّدب « فكاتبوهُم » ومنه التأديب كل ممّا يليك الثّالث الإرشاد : « واستشهدوا » الرابع — الإباحةُ « كلُوا واشْربوا » الخامس — التهديد « اعملوُا ما شئْتمْ » ومنه الإنذار : « قلْ تمتّعوا » السادس — الامتنان : «كلُوا ممّا رزقكمُ الله » السابع — الإكرامُ : « ادخلوُها.

مثل افعل والاحتياج للطلب فى تميزه عن غيره كالتهديد (الفصل الثانى فى صيغته) أى فى المباحث المتعلقة بالصيغة كافعل مثلا قال الفنرى أى فى بيان مدلول الصيغة حقيقة ومجازا أقول هذا غير سديد لاقتضائه حصر الفصل فيما ذكر وليس كذلك (وفيه مسائل) المسألة (الأولى أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى) قال الفنرى لانضمام قرائن تدل عليها أقول هذا يقتضى أن ينصب لكل معنى قرينه حتى الوجوب على ما هو المعتاد من تقابل الجمع بالجمع وقد صرح هو نفسه بخلافه (الأول) من المعانى (الايجاب مثل) قوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يفيد الوجوب بلا قرينة عندنا لكونه حقيقة فيه كما سيجىء (الثانى الندب) كقوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) فان كلا من الكتابة وإيتاء المال مندوب لكونه مقتضيا للثواب مع عدم العقاب على الترك (ومنه) أى الندب (التأديب) كقوله عليه السلام لابن عباس «كل مما يليك» وإنما فصله لأنه من روادفه لأن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات وذلك ربما يفيد ملكة يصدر عنها الأفعال المستجلبة للثواب (الثالث الارشاد) نحو قوله تعالى (واستشهدوا) شهيدين فانه تعالى أرشد العباد عند المداينة إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط إذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد فى المداينات ولا يزيد بفعله (الرابع الاباحة) كقوله تعالى (كلوا واشربوا) فان الأكل والشرب مباحان بدليل أن الاذن بهما شرع لنا فلو وجبا لكان مشروعا علينا فيعود على موضوعه بالنقض (الخامس التهديد) أى التخويف كقوله (اعملوا ماشئتم) لظهور أن ليس المراد الاذن بالعمل بما شاؤوا وبمعونة القرائن على إرادة التخويف (و) يقرب (منه الانذار) وهو إبلاغ مع تخويف كقوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار) فان قوله قل أمر بالابلاغ (السادس الامتنان) على العباد كقوله تعالى (كلوا) بقرينة (مما رزقكم الله — السابع الاكرام) بالمأمور كقوله تعالى (ادخلوها) أى الجنة بقرينة

الثامن — التَّسخير : « كونوا قردةً » التاسع — التعجيز : « فأتُوا بسورَة » العاشر — الإهانة : « ذُق » الحادى عشر — التَّسوية : « اصْبروا أوْ لا تَصبروا » الثانى عشر — الدُّعاء : « اللهمَّ اغْفِر لى » الثالث عشر — التمنى « ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجَلى » الرابع عشر — الاحتقار : « بَلْ ألْقوا » الخامس عشر — التَّكوين : « كُنْ فيكونُ » السادس عشر — الخبر :

بسلام آمنين (الثامن التسخير) كقوله تعالى (كونوا) أى صيروا (قردة) خاسئين وقد صاروا كما أراد وهو معنى التسخير قال الفنرى لأنه تعالى إنما خاطبهم بذلك فى معرض تذليلهم أقول مجرد هذا لا يفيد كونه للتسخير بل إنما يناسب لمثل قوله تعالى ذق كما سيجىء (التاسع التعجيز) نحو قوله تعالى (فأتوا بسورة) من مثله أى القرآن أعجزهم فى طلب المعارضة عن لاتيان بها (العاشر الاهانة) نحو قوله تعالى للجهنمى (ذق) إنك أنت العزيز الكريم فانه اللاهانة بقرينة المقام ومن هذا يستفاد أن الوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم والأنسب جعله من الاذلال وما للاهانة مثل قوله تعالى قل كونوا حجارة أوحديدا مما يقصد به قلة المبالاة بهم سواء كانوا أعزاء أوأذلاء ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير ويقرب من هذا ماسماه احتقارا كما سيجىء (الحادى عشر التسوية) كقوله تعالى (اصبروا أولاتصبروا) أى أصبروعدمه سيان فى عدم الجدوى والفرق بينها وبين الاباحة أن المخاطب فى الثانى كان يتوهم أن ليس له الاتيان بالفعل فأبيح له وفى الأول كان يتوهم رجحان أحد الطرفين فدفع ذلك بالتسوية (الثانى عشرالدعاء) كقولك (اللهم اغفرلى) فانه طلب الغفران تضرعا (الثالث عشر التمنى) كقول أمرىء القيس (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى) فانه اشعار بتمنى انجلاء الليل وانكشافه فان قلت الليل وإن كان طويلا يرجى انجلائه فالأنسب الحمل على الترجى قلنا المحب المبتلى بلواعج الاشتياق وشدائد الفراق قد يتوهم أن مقاسات الخصوم لاتنقطع « كما مثل « وليل المحب بلا آخر » فكأنه لايرقب انجلائه وليس له طماعية وتوقع فيه فلذا يحمل على التمنى (الرابع عشر الاحتقار) كقوله تعالى حكاية عما قال موسى للسحرة (بل ألقوا ما أنتم ملقون) فيه احتقار لسحرهم فى مقابلة المعجزة (الخامس عشر التكوين) كقوله تعالى (كن فيكون) إذ ليس المراد حقيقة الخطاب والايجاد وإلا لزم تحصيل الحاصل والتكليف بما ليس فى الوسع إن كان للموجود وتكليف المعدوم بأن يصير موجوداً إن كان للمعدوم فهو مجاز عن سرعة تكوينه تعالى أونفس التكوين والفرق بين ما للتكوين وما للتسخير أن فى الأول يقصد تكون الشىء المعدوم وفى الثانى صيرورته منتقلا من صورة أو صفة إلى أخرى ففيه زيادة اعتبار (السادس عشر الخبر) أى ورود الصيغة بمعناه كقوله

فاصنع ماشئت . وعكسه : « والوالداتُ يُرْضِعْن أوْلادهنّ » لا تُنكحُ المرأةُ المرأةَ) أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع فى ذكر صيغته وهى افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير فى صيغته إما عائد إلى الأمر وإلى القول الطالب وهو الأقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن وقال فى المحصول لخمسة عشر وجعل السادس عشر مسئلة مستقلة وسيأتى أن اطلاقها على ماعدا الايجاب من هذه المعانى مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسنذكر ذلك محررا فى موضعه فاعتمده فان بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فغلط فى كثير منه غلطا يظهر بالتأمل * الأول الايجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة * الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم (ومنه) أى ومن الندب (التأديب) كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فان الأدب مندوب اليه وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص على أنه منه لأن الامام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسما آخر والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعى رضى الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك فى الربع الأخير من كتاب الأم فى باب صفة نهى النبى صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب إبطال الاستحسان فقال ما نصه فان أكل مما لايليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى برك ليلا أثم بالفعل الذى فعله إذا كان عالما بما نهى النبى صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعى بحروفه ومن الأم نقلته ونص فى البويطى فى الباب المذكور على نحوه أيضا وكذلك فى الرسالة قبيل باب أصل العلم * الثالث الارشاد كقوله تعالى: « واستشهدوا شهيدين » وقوله تعالى : « فاكتبوه » والفرق بين الندب والإرشاد على ما قاله فى المحصول تبعاً للمستصفى أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا إذ ليس فى الاشهاد على البيع ولا فى تركه ثواب والعلاقة التى بين الواجب وبين المندوب والارشاد هى المشابهة المعنوية لاشتراكها فى الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى : « كلوا واشربوا ولا تسرفوا » هكذا قرره وفيه نظر فان الأكل والشرب واجبان لاحياء النفس والصواب حمل كلام المصنف

عليه السلام إذا لم تستحى (فاصنع ماشئت) أى صنعت (وعكسه) أى ورود الخبر بمعنى الطلب سواء كان أمرا كقوله تعالى (والوالدات يرضعن) أولادهن أى أرضعن والعلاقة اشتراكهما فى الدلالة على وجود الفعل غير أنه فرع للطلب والخبر فرع له أونهيا نحو قوله عليه السلام (لا تنكح المرأة المرأة) بلفظ الاخبار بمعنى النهى عن إنكاحها إياها والعلاقة اشتراكهما فى الدلالة على عدم الفعل ومجىء الخبر بمعنى الأمر والنهى مما لادخل له

على إرادة قوله تعالى: «كلوا من الطيبات» ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هى الاذن وهى مشابهة معنوية أيضاً * الخامس التهديد كقوله تعالى: «اعملوا ما شئتم» «واستفزز من استطعت منهم» (ومنه) أى ومن التهديد (الانذار) كقوله تعالى: قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار وعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص عليه لأن جماعة جعلوه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهرى فى الصحاح فانه ذكر فى باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر فى باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون إلا فى التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتعوا أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذى عبر عنه بالأمر وهو تمتعوا فيكون أمراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التى بينه وبين الايجاب هى المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى «فكلوا مما رزقكم الله» والفرق بينه وبين الاباحه أن الاباحة هى الإذن المجرد والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض فى هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذى رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحه تكون فى الشىء الذى سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هى مشابهة الايجاب فى الاذن لأن الامتنان إنما يكون فى مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى: «ادخلوها بسلام آمنين» فان قرينة قوله بسلام آمنين يدل عليه والعلاقة هى المشابهة فى الاذن أيضاً * الثامن التسخير كقوله تعالى: «كونوا قردة خاسئين» والفرق بينه وبين التكوين الآتى أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة والتسخير هو الانتقال إلى حالة ممتهنة إذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان فى العمل ومنه قوله تعالى: «سبحان الذى سخر لنا هذا» أى ذلله لنا لنركبه وقولهم فلان سخره السلطان والبارىء تعالى خاطبهم بذلك فى معرض التذليل والعلاقة فيه وفى التكوين هى المشابهة المعنوية وهى التحتم فى وقوع هذين وفى فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال فى كتاب الاشارة ثم الغزالى فى المستصفى ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى: «لا يسخر قوم من قوم» هذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذى ذكرته وتغليطا لهؤلاء الأئمة وتكراراً

فى بيان مدلولات لكنه ذكره لانجرار الكلام إليه * وصيغة النهى تجىء لمعان * للتحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا * والكراهة كالنهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبة * والتحقير كقوله تعالى «لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا» * وبيان العاقبة كقوله تعالى «ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون» * والدعاء نحو «لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين» * واليأس نحو لا تعتذروا

لما يأتى فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتى * التاسع التعجيز كقوله تعالى : « فأتوا بسورة » والعلاقة بينه وبين الايجاب هى المضادة لأن التعجيز إنما هو فى الممتنعات والايجاب فى الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى: «ذق انك أنت العزيز الكريم »والعلاقة فيه وفى الاحتقار هو المضادة لأن الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لايصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضته * الحادى عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى : أصبروا أولا تصبروا سواء عليكم . وعلاقته هى المضادة أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثانى عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لى والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الأخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى * الثالث عشر التمنى كقول امرىء القيس : ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * بصبح وما الاصباح منك بأمثل * وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لأن الترجى يكون فى الممكنات والتمنى فى المستحيلات وليل المحب لطوله كأنه مستحيل الإنجلاء ولهذا قال الشاعر * وليل المحب بلا آخر * فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة: «بل ألقوا ما أنتم ملقون » يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة أن الاهانة إنما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك إجابته والقيام له عند سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال أنه احتقره ولايقال أنه اهانه والحاصل أن الاهانة هى الانكار كقوله تعالى : « ذق» والاحتقار عدم المبالاة كقوله : بل ألقوا * الخامس عشر التكوين كقوله تعالى : كن فيكون * السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم: إذا لم تستحى فاصنع ما شئت . أى صنعت ماشئت وقيل المعنى إذا لم تستحى من شيء لكونه جائزا فاصنعه إذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز (قوله وعكسه) أى أن الخبر قد يستعمل لارادة الأمر كقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن» أى ليرضعن قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر

اليوم والارشاد نحو لاتسألوا عن أشياء * والتسلية نحو قوله: ولا تحزن عليهم * والشفقة نحو لاتتخذوا الدواب كداسى [1] (الثانية) اتفقوا على أن الصيغة ليست حقيقة فى جميع هذه

---

[1] فى القاموس الكدس كالضرب اسراع المثقل فى السير وقد كدس يكدس كدسا وكداسا وبه صرعه والكداسة ما يكدس بعضه فوق بعض .

يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة فى المعنى وهى المدلولية فلهذا يجوز إطلاق إسم احدهما على الآخر (قوله ولاتنكح المرأة المرأة) يعنى أن الخبر قديقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله صلى الله عليه وسلم لاتنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء إذ لو كان نهياً لكان مجزوما مكسورا على أصل التقاء الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعا لصاحب الحاصل وقد ذكره الإمام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافى يدلان على عدم الفعل قال: (الثانية إنّه حقيقةٌ فى الوجوبِ مَجازٌ فى الباقى وقالَ أبو هاشمٍ إنّه للنّدب وقيل للإباحةِ وقيل مشتركٌ بين الوُجوب والنّدبِ وقيل للقدْر المشتركِ بيْنهُما وقيل لأحدهما ولا نعْرفُه وهو قول الحجّة وقيلَ مُشترَكٌ بيْن الثّلاثةِ وقيلَ بيْن الخمسةِ) أقول اتفقوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة فى جميع المعانى المتقدمة لأن التسوية مثلا ونحوها إنما استفدناها من القرائن لا من الصيغة قال فى المحصول وإنما وقع الخلاف فى الأحكام الخمسة التى هى الايجاب والندب

المعانى إذ خصوصية التسخير والتعجيز ونحوها لم تستفد من مجرد الصيغة بل لانضمام القرائن والمختلف فيه خمسة الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم والمختار (إنه) أى صيغة الأمر (حقيقة فى الوجوب مجـاز فى الباقى) وعبارة الإمام فى المحصول أنها حقيقة فى الترجيح المانع من النقيض قال الفنرى هذا المعنى يشترك بين الوجوب والتحريم أقول أراد ترجيح الفعل اعتمادا على كونها حقيقة للكف وهو مستبعد (وقال أبو هاشم إنه) أى الأمر يعنى صيغة (للندب) وفى البواقى مجاز (وقيل الإباحة) فقط وهو قول بعض المالكية (وقيل مشترك بين الوجوب والندب) لفظا على مانقل عن الشافعى رحمه الله (وقيل) هـو (للقدر المشترك بينهما) وهو ترجيح الفعل على الترك (وقيل لأحدهما) أى الوجوب أو الندب حقيقة (ولا نعرفه) أى ذلك الواحد (وهـو قول الحجة) الغزالى رحمه الله وجماعة من المحققين والمفهوم من هذا ظاهرا أنهم نفوا اشتراكه لفظا بينهما لكن عبارة الامام فى المحصول قالوا إنها حقيقة أما فى الوجوب فقط أو فى الندب فقط أو فيهما بالاشتراك لكنا لاندرى فنتوقف أى فى تعين الموضوع له وهذا يوافق عبارة المستقصى وابن شريح من أصحاب الشافعى وان كان من الواقفية إلا أن توقفه فى تعيين المراد لا فى الموضوع له لكن مذهبه كمذهب الشيعة وسيجىء (وقيل) هو (مشترك بين الثلاثة) أى الوجوب والندب والاباحة لفظا وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الاذن (وقيل مشترك بين الثلاثة) والتهديد لفظا وهو قول الشيعة (وقيل) مشترك (بين الخمسة) وفسرها

والاباحة والكراهة والتحريم ووجه دلالة أفعل على الكراهة والتحريم أنها تستعمل فى التهديد كما تقدم والتهديد يستدعى ترك الفعل فيكون إما حراما أو مكروها لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف فى الخمسة ممنوع لما سيأتى فى آخر المسألة . والخلاف الناشىء من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للإمام ٭ الأول أنه حقيقة فى الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفى الأحكام للآمدى والبرهان لإمام الحرمين أنه مذهب الشافعى وفى شرح اللمع للشيخ أبى إسحق الشيرازى أنه الذى أملاه الأشعرى على أصحاب أبى إسحق الاسفرائينى ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان فى شرح اللمع المذكور والأول وهو كونه بالوضع نقله فى البرهان عن الشافعى ثم اختار هو أنه بالشرع وفى المستوعب قول ثالث انه بالعقل ولقائل أن يقول قد جزم الإمام فى المحصول والمنتخب فى أثناء الاشتراك بأن الماضى مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضى حقيقة فى الدعاء ولم يجعل الأمر حقيقة فيه ٭ الثانى أنه حقيقة فى الندب ونقله الغزالى فى المستصفى والآمدى فى كتابيه قولا للشافعى ونقله المصنف عن أبى هاشم وليس مخالفا لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه ٭ الثالث أنه حقيقة فى الاباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب ٭ الرابع أنه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الامام فى المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما فى أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى وفى منتهى السول عن الشيعة ونقل فى الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الارشاد . الخامس أنه حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفى المستوعب للقيروانى والمستصفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله . السادس أنه حقيقة فى أحدهما أى الوجوب أو الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالى تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالى نقل فى المستصفى عن قوم أنه حقيقة فى الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة فى الندب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله فى المحصول عنه على الصواب وقال فى المنخول وظاهر الأمر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه فى المستصفى . السابع أنه مشترك

صاحب التحصيل بالوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم قال الفنرى ان هذا المذهب ليس من المعانى الستة عشر لأنه لم يذكر فيها الأخيران إلا أن

بين الثلاثة وهى الوجوب والندب والاباحة وقيل أنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب . الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة فى كلامه أولا لقرينة إرادته فى المذهب للذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة لأنه صرح به فى بعض النسخ فقال بين الخمسة الأول فان أراده فهو صحيح صرح به المعالى والغزالى فى المستصفى فقال مانصه فالوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه والثانى أن يكون مراده الاحكام الخمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الخمسة المعهودة وهى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وقد تقدم أن دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الامام فى المحصول وذكره الآمدى فى الأحكام بالمعنى ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى فقال ذهب الشيخ إلى التردد بين هذه الأمور * فقال قائلون لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندريه هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الأشعرى أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالى أنه حقيقة فى الارشاد وحكاه فى الاحكام أيضاً واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضاً والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الأبهرى فى أحد أقواله على ماحكاه فى المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الآمدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الأحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونفى ماعداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعرى لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويعبر عنه أيضاً بأن الامر ليست له صيغة تخصه قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباعه فى الوقت ولم يساعد الشافعى على الوجوب إلا الاستاذ قال : (لنَا وُجوهٌ الأوّل قولهُ تعالىْ : ما منَعكَ أنْ لا تَسجدَ إذْ أمرتكَ

يقال الأمر الوارد فى التهديد أو الانذار فيه إشعار بالتحريم أو الكراهة (لنا) على أن الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط (وجـــوه) من الأدلة (الأول قوله تعالى مامنعك أن لا تسجد) أى عن السجود ولا زائدة أو مادعاك إلى عدم السجود (إذ أمرتك) والمراد اسجدوا فى قوله وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس إذ المانع عن

ذمّ على ترك المأمور فيكون واجباً الثانى قوله تعالى : وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون . قيل ذمّ على التكذيب قلنا الظاهر أنه للترك والويل للتكذيب قيل لعلّ هناك قرينة أوجبت قلنا رتّب الذمّ على ترك مجرّد افعل الثالث أنّ تارك الأمر مخالف له كما أنّ الآتى به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون

الشىء داع إلى نقيضه فهو تعالى (ذم) إبليس (على ترك المأمور) به لأن قوله ما منعك إما لحقيقة الاستفهام أو الذم والتوبيخ والأول عليه تعالى محال فتعين الثانى (فيكون) المأمور به (واجباً) إذ لا يعنى به سوى أن تركه يستحق الذم فيكون الأمر للوجوب (الثانى قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك الركوع أى الصلاة المشتملة عليه إذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الاخبار إذ هو معلوم بل الذم على الترك فيكون للوجوب فان (قيل ذم) أى جاز أن يكون الذم (على التكذيب) وهو عدم اعتقاد حقيقة الأمر لا للترك لأن ترتيب العذاب على التكذيب دون الترك حيث لم يقل ويل للتاركين للركوع (قلنا الظاهر) أى ظاهر الآية (أنه) أى الذم (للترك) أى لترك المأمور به لترتيب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا (و) أن (الويل للتكذيب) قال الجاربردى فحينئذ إن كان المكذبون التاركين فهم يستحقون الويل بالتكذيب والعقاب بترك المأمور إذ هم مكلفون بالفروع وإن كانوا غيرهم فلا بعد فى استحقاق قوم الويل على التكذيب وقوم العقاب على الترك أقول المكذبون هم التاركون ألبتة وإن صلوا لعدم العبرة بها اللهم إلا أن يريد بغير التاركين غير التاركين الغير المكذبين مع أنه تعسف وأيضاً الكلام فى الذم وهو أقام العقاب مقامه وأيضاً الويل العقاب فلا يحسن التقسيم وأيضاً لا حاجة إلى هذا الترديد إذ الذوق شاهد بأن الموصوفين بالترك والتكذيب هنا قوم واحد فان (قيل) الأمر قد يرد للوجوب عند القرينة عندنا و (لعل هناك قرينة أوجبت) أى أفادت كون الأمر للوجوب فلذا ذموا على الترك لا لأن مجرد الأمر للوجوب والنزاع فيه (قلنا رتب الذم على ترك) موجب (مجرد) صيغة (افعل) وهو الامتثال الواجب بمجرد صيغة اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا ترك الامتثال الواجب بالصيغة والقرينة (الثالث أن تارك الأمر مخالف له) أى للأمر (كما أن الآتى به موافق) يعنى أن الموافقة الاتيان بالمأمور به فكذا المخالفة بتركه (والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عنْ أمرِهِ أنْ تُصيبَهُم فتنةٌ أوْ يُصيبَهُمْ عذابٌ أليمٌ قيل الموافقَةُ اعْتقادُ حقِّيَّةِ الأمرِ فالمخالفَةُ اعتقادُ فسادِهِ قلنا ذلكَ لدليلِ الأمرِ لا له قيلَ الفاعلُ ضميرٌ والذينَ مفْعولٌ قلْنا الإضمارُ خلافُ الأصلِ ومَعَ هٰذا فلا بُدَّ له منْ مرْجعٍ قيل الذين يَتسلَّلون قلنا همُ المخالفُون فكيْفَ يُؤمرونَ بالحذرِ عنْ أنْفسِهمْ؟ وإنْ سُلِّمَ فيَضيع

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) فالله تعالى أمر المخالف بالحذر عن العذاب وذا إنما يحصل بعد قيام المقتضى للعذاب وليس إلا المخالفة فالمخالف لأمر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المأمور به بصدد العذاب وهذا معنى أن الأمر للوجوب فان (قيل) لا نسلم أن التارك مخالف له كما أن الآتى به موافق بل ممنوع إذ لا نسلم أن موافقة الأمر هى الإتيان بالمأمور به بل (الموافقة اعتقاد حقية الأمر) بأن يصدق ويعترف بكونه حقاً واجب القبول موجباً للامتثال (فالمخالفة) حينئذ (اعتقاد فساده) بأن ينكر كونه واجب القبول موجباً للامتثال لا ترك المأمور به فلا يلزم ماذكرتم (قلنا) المراد بموافقة الأمر اما ما ذكرنا أو ذكرتم لعدم الثالث والثانى باطل إذ (ذلك) أى اعتقاد حقية الأمر موافقته (لدليل الأمر لا له) أى للأمر فان موافقة الشىء ما يقرر مقتضاه فإذا اقتضى الدليل حقية الأمر فاعتقاد ذلك تقرير للمقتضى وحينئذ يتعين النسق الأول ولأن الظاهر من الموافقة والمخالفة المعتاد إلى الفهم منهما ماذكرنا فلا يصرف عنه إلا لدليل اليه أشار المحقق فان (قيل) سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المخالف على صددُ العذاب لجواز أن يكون المراد بالآية الأمر بالحذر عن مخالفة الأمر لا أمر مخالف الأمر بالحذر عن العذاب إذ (الفاعل) أى فاعل فليحذر (ضمير) هو (والذين) يخالفون (مفعول) لا فاعل (قلنا الإضمار) أى إضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية (خلاف الأصل ومع هذا) أى الاضمار لا يصح الكلام أيضاً إذ الضمير عائد إلى شىء (فلا بد له من مرجع) ولم يتقدم ما يصلح لذلك فان (قيل) المرجع ما تقدم وهو قوله (الذين يتسللون) منكم لواذا أى لائذين ويجوز أن يكون مصدر لاوذ بمعنى تستر بغيره والتسلل والانسلال الخروج وقد كان المنافقون يثقل عليهم المقام فى المسجد وسماع الخطبة فيلوذون بمن كان يستأذن للخروج فإن أذن خرجوا معه بغير إذن فنزلت الآية (قلنا هم) أى المتسللون هم (المخالفون) فلو صح ذلك لكانوا مأمورين بالحذر (فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم وإن سلم) فحينئذ يصير المعنى فليحذر المتسللون غير المخالفين عن أمره (فيضيع)

قوله تعالى : « أنْ تُصيبهمْ فتْنةٌ » قيل فلْيحْذر لا يُوجب قلنا يُحسن وهُو دليلُ قيامِ المُقتضى

حينئذ (قوله تعالى أن تصيبهم فتنة) لأن الحذر ليس مما له مفعولان على أن الواجب حينئذ فليحذروا لكن المرجع جمعاً أقول في قوله وإن سلم الخ نظر لجواز أن يكون أن تصيبهم بدل اشتمال عن المخالفين أى فليحذروا أن تصيبهم فتنة وقال الخنجى يجوز أن يكون مفعولا له وأجاب الفنرى بأن المفعول له علة الفعل والاصابة ليست بعلة للحذر لامتناع اجتماعهما ووجوب اجتماع الفعل مع علته ولا ليخالفون لأنهم ما خالفوا للاصابة أقول العلة هنا بمعنى الداعى ولاخفاء فى أن إصابة الفتنة سبب داع إلى الحذر ولا نسلم وجوب اجتماعه مع الفعل مطلقاً اللهم إلا أن يقال يجب الاجتماع هنا لوجوب المقارنة فى محذوف اللام على ماعرف وحينئذ يمنع استحالة الاجتماع لجواز أن يجتمع الحذر عن المخالفين من حيث انهم مخالفون مع اصابتهم الفتنة بمعنى استحقاقهم إصابة الفتنة وهذا على تقدير تغاير الفاعل والمفعول ظاهر وأما على تقدير الاتحاد فبناء على ان المعنى الحذر عن المخالفة وجواز كون المراد بالاصابة خوفها [1] ولجواز كون المعنى لئلا تصيبهم كما فى قوله تعالى : يبين الله لكم أن تضلوا . والحذر مع عدم الاصابة يجتمعان على أن نحو قولك زرتك أن تكرمنى أو أن تحسن إلى أو انك تحسن إلى مستثنى من قاعدة محذوف اللام على ماصرح به النحاة وبهذا اندفع ما قال الجاربردى أن محذوف اللام يجب كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل والاصابة ليست بفعل لمن يحذر فان (قيل) سلمنا أن المخالفين مأمورون بالحذر لكن لا نسلم أنه يجب عليهم ذلك وقوله (فليحذر لا يوجب) أى لانسلم أنه للوجوب لأنه عين النزاع وحينئذ لا يلزم قيام المقتضى للاصابة (قلنا) لاندعى وجوب الحذر لكن ندعى أنه (يحسن) أى استفادة حسنه منه من الأمر (وهو دليل قيام المقتضى) للحذر وهو مايقتضى وقوع ما يحذر منه لأن الحذر عن الشىء بدون مايقتضيه غير حسن وبيان ذلك أن الأمر لا أقل من أن يدل على الجواز وجواز الحذر عن الشىء مشروط بوجود مايقتضى وقوعه وإلا لكان حذراً عما لم يوجد هو ولا مايقتضيه وهو سفه فلا يرد الأمر به كذا ذكر الفنرى ثم قال وفيه نظر لأن جواز الحذر عن شىء مشروط بجواز وجود ما يقتضى وقوعه لا بوجوده سلمناه لكن يجوز كون الأمر للكراهة أو الحرمة بالقول باشتراكه بين الخمسة فلا يحسن الحذر أقول الحذر عما لم يعلم أو لم يظن

---

[1] فيكون المعنى فليحذر الحاذرون عن المخالفين لاستحقاق المخالفين إصابة العذاب .

قيل عن أمره لا يعم قلنا عامّ لجواز الاستثناء الرابع أنّ تاركَ الأمرِ عاص

تحققه ولا تحقق مايفضى إلى وقوعه فى الجملة سفه فهو غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ولا يراد بالجواز مجرد الامكان حتى يكفى فى جواز الحذر عن الشيء جواز مايقتضى وقوعه والقول بأن الأمر للكراهة أو الحرمة مستبعد جداً فلم يعتد به على أن اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب والنزاع فى كونه بمجرده للوجوب فيحسن بل يجب حينئذ الحذر عن العقاب فان قلت مايقتضى توقيع العذاب الوعيد فيكفى فى الحذر قيامه فلا يلزم إلا كون المخالف بصدد العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف وهو المفيد قلنا الوعيد إنما هو على المخالفة فالمقتضى توقعه المخالفة وقد يقال فى أن المخالف بصدد العذاب أنه أمر بالحذر فيكون حسناً وإنما يكون كذلك أن لو اقتضى شيء الحذر وهو هنا توقع العذاب فيكون المخالف بصدده وخلاصة الكلام أن يقال ان اسناد حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة وذا إنما يكون إذا كان للمخالفة افضاء إلى العذاب كما فى قوله فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه ويقرب من ذلك ما قيل من أن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد كذا ذكر الفاضل وهو استدلال مستقل حسن فان (قيل) سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم ان كل أمر للوجوب وهو لازم المدعى أى كونه حقيقة فيه كيف وقوله (عن أمره) لفظ مفرد (لا يعم) فلا يلزم الا كون بعض أفرادُ الأمر للوجوب (قلنا) هو (عام لجواز الاستثناء) منه إذ يصح أن يقال فليحذر عن مخالفة أمره إلا الأمر الفلانى وهو آية العموم ولأن المصدر المضاف عند عدم العهد عام وقد يعترض على هذا الدليل ونحوه بأن الكلام فى صيغة الأمر وما ذكره من ترتيب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على أن لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ولم يجب الفاضل عنه وكأنه لازم عنده أقول الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغ الصادرة عنه علوا لما ثبت أن الفعل ليس بأمر ولا يقال ما صدق عليه ليس مطلق الصيغة بل ما اقترن بقرينة الايجاب ولو كانت العلو أو الاستعلاء لأنا نقول قد ثبت فيما سبق أنه حقيقة فى الصيغة الطالبة وانهما لا يشترطان عند المصنف ولذا قال السؤال إيجاب وإن لم يتحقق ولو سلم فرادنا بصيغة الأمر ما كان على طريق الاستعلاء وباطلاقها التجرد عن زائد عنه (الرابع أن تارك الأمر) أى المأمور به (عاص)

لقوله تعالىٰ : « أفعَصَيْت أمرِى » « لا يَعصُـــونَ اللهَ ما أمَرهُم » والعاصى يَستحقُّ النّـار لقولِهِ تعالىٰ : « ومَنْ يَعْصِ اللهَ ورَسولَه فإنّ لهُ نارَ جهنَّم خالدين فيها أبَداً » قيل لوْ كان الْعصْيانُ تَرْكَ الأمرِ لتَكرَّر فى قوله تعالى : « ويَفعلونَ ما يُؤمرون » قلنا الأوّل ماضٍ أوْ حالٌ والثّانى مُستقْبل قيل المُرادُ الكفّارُ لقَرينةِ الخُلود قلنا الخُلودُ المُكْثُ الطّويل

إذ العصيان ترك المأمور (لقوله تعالى) لابليس (أفعصيت أمرى) أى تركته وقوله تعالى فى صفة الملائكة (لا يعصون الله ماأمرهم) أى لا يتركونه (والعاصى يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورســوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً) فتارك المأمور به يستحق النار ولا معنى بأن الامر للوجوب سوى هذه قال الفنرى بمجموع الآيتين يدل على أن ابليس ما كان من الملائكة أقول يجوز أن يكون قوله لا يعصون فى طائفة من الملائكة أو يكون إبليس مخصوصاً وإن كان الأصح أنه كان من الجن ففسق عن أمر ربه وأن صحة استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله فى عموم اسجدوا باعتبار التغليب فان (قيل) معنا ماينفى مدلولكم وهو أنه (لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر فى قوله تعالى ويفعلون مايؤمرون) إذ المعنى حينئذ لايتركون المأموربه أى يفعلونه ويفعلون مايؤمرون فهذه معارضة فى المقدمة كما صرح به الجاربردى لاسند لمنع أن العصيان ترك الأمر كما أشار إليه الفنرى لخروجه عن التوجيه (قلنا الأول ماض أو حال والثانى مستقبل) فالمعنى لا يعصونه ما أمرهم به فى الماضى ويفعلون مايؤمرون به فى المستقبل فلا تكرار كذافى شرح الفنرى وظاهره المضى والاستقبال بالنسبة إلى الأمر وفى بعض النسخ والثانى مستقبل أوحال يعنى يفعلون مايؤمرون فى الحال وفى البعض الأول ماض أوحال وشرحه الجاربردي بأن المراد بلا يعصون أما الماضى أوالحال أقول كأنه أراد أن لايعصون أما حكاية الحال الماضية والمراد ماعصوا أو الحال حقيقة يعنى لا يعصون فى الحال ماأمروا به فى الماضى بفعله فى هذه الحال فان (قيل المراد) بقوله ومن يعص الله الآية (الكفار) لاكل من هو تارك الأمر فلا تكون الكبرى كلية (لقرينة الخلود) فانه لا يكون إلا للكفار (قلنا الخلود) أى المراد به (المكث الطويل) هنا لا الدائم كما يقال حبس مخلد فان قلت ما تقول فى أبداً قلنا المراد المدة الطويلة أيضاً كما فى قوله تعالى ولن يتمنوه أبداً أى الموت مع قوله ونادوا يامالك ليقض علينا ربك أقول عليه يلزم التخصيص إذا أريد الكفار خاصة والمجاز فى اللفظين إذا أريد الجميع وقد اعترف هو نفسه فيما سبق أن التخصيص خير من المجاز اللهم الا أن يقال انهما صارا

الخامس أنه عليه الصلاةُ والسَّلام احتَجّ لِذمّ أبى سعيدٍ الخدرى على تركِ استجابته وهُو يُصلّى بقوله تعالى : « يا أيُّها الذينَ آمنُوا استجيبُوا لله وللرَّســولِ إذا دعَاكم) أقول استدل المصنف على أن صيغة أفعل حقيقة فى الوجوب بخمسة أوجه الأول أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم وإذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن لكان لإبليس أن يقول انك ما ألزمتنى ففيم الذم ؟ وأيضاً لو لم يكن لم يذم عليه لأن غير الواجب لايذم تاركه «الدليل الثانى قوله تعالى: « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون» أى صلوا وتقريره كما قبله . اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى: « ويل يومئذ للمكذبين» قلنا الظاهر ان الذم على الترك لأنه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لماقلناه وأيضاًفلتكثير الفائدة فى كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على مافعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالأصول . الثانى سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعاً عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به مايقتضى إيجابه وجوابه ان الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة الدليل الثالث تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر لأن الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى: « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

كالحقيقتين فى طول المكث والمدة وحينئذ يتأتى التمسك فى تخليد الكفار بالآيات الواردة فيه (الخامس أنه) أى النبى (عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبى سعيد الخدرى) رضى الله عنه (على ترك استجابته) لرسول الله عليه السلام حين دعاه (وهو يصلى) وكان التكلم فى الصلاة حينئذ مباحاً (بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم) فانه ذمه بقوله مامنعك أن تستجيب ثم احتج به فقال وقد سمعت قول الله تعالى استجيبوا الآية فان الاستفهام لايراد به طلب فهم العذر لعلمه بأنه كان فى الصلاة بل الذم والتوبيخ لترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها فى الآية المحتج بها على استحقاقه الذم على تركه فقد دل هذا على أن ترك الأمر سبب استحقاق الذم وهو المعنى بالوجوب قال الفنرى قد قام قرينة هنا على الوجوب وهو قوله إذا دعاكم أقول ليس كذلك بل هو تعيين وقت الامتثال بأداء الوجوب أو تقييد الوجوب

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم « أمر الله مخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والأمر بالحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله وإذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الأمر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب إلا هذا ۞ واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلى ۞ أحدها وهو اعتراض عن المقدمة الأولى لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج مادلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقية الأمر أى كونه حقاً صدقا واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لاترك الأمر قلنا فرق بين الأمر وبين الدليـــل الدال على أن ذلك الأمر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقية الأمر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق يجب قبوله لا موافقة الأمر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فان دل على كون الشيء صدقا لدليل الأمر فوافقته هى اعتقاد الحقية وإن دل على إيقاع الفعل كالأمر فموافقته هى الاتيان بذلك الفعل ۞ الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآيه تدل على أنه تعالى أمر المخالفين بالحذر بل عـــلى أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره فى المحصول أن الاضمار على خلاف الأصـــل . الثانى أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين كان يثقل عليهم المقام فى المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت فى المتسللين عن حفر الخندق وإذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى إلى مفعولين فيصير قوله تعالى : «أن تصيبهم فتنة» ضائعا ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لأجله فان الحذر لأجل إصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لأنه غير متحد به فى الفاعل لأن الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل الله تعالى . وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية أنه لايجب الاتيان بالجار إذا كان المجرور أن وأن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من فى الموضعين بل الجواب أنه لو كان مفعولا لأجله لكان مجامعاً للحذر لأن الفعل يجب أن يجامع علته

بهذا الشرط أو خارج مخرج العادة إذ الاستجابة إنما تكون عند الدعاء ثم المذكور فى جامع الأصول وغيره من كتب الحديث أن المصلى التارك الاستجابة كان أبا سعيد بن المعلى وهو غير

واجتماعهما مستحيل ، ولقائل أنه يجيب أيضاً عن قولهم أولا ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب إبرازه فيقال فليحذروا لأنه عائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ فى الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضاً بخلاف تحذير أنفسهم فإنه لا يستلزم تحذير الغير منهم * الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضاً وتقريره ان يقال سلمنا أن قوله فليحذر أمر للمخالفين وانه لاضمير فى الآية ولكن لم قلتم إنه يوجب عليه الحذر ؟ أقصى مافى الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لاندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لأنه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى وإذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب * الرابع وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الأوامر كذلك مع أن المدعى هو الثانى وأجاب فى المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلانى وسيأتى أن معيار العموم جواز الاستثناء * الثانى أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية * الثالث أنه إنما استحق العقاب فى بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود فى الباقى * الدليل الرابع تارك الأمر أى المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هرون عليهما السلام أفعصيت أمرى وقوله تعالى: «لا يعصون الله ما أمرهم» وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى: «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبداً» عبر بمن التى هى للعموم فدل على ماقلناه فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهملة فقال والعاصى يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته * اعترض الخصم بوجهين أحدهما لا نسلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى: «لا يعصون الله ما أمرهم» معناه لايتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك: ويفعلون مايؤمرون. تكراراً وجوابه ان الأمر المذكور أولا للماضى أو الحال والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار

أبى سعيد الخدرى * السادس أن السلف كانوا يستدلون بمجرد صيغة الأمر على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر أحد فوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح فان قلت لانسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر ولعله بغيرها وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر

وتقدير الآية لايعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون مايؤمرون به فى الاستقبال هذا هو الصواب فى تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع فى أن تارك الأمر عاص أم لا وأما العكس وهو أن العصيان بترك الأمر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لأن العصيان قديكون بترك الأمر وقديكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهى وغير ذلك فالصواب أن يقول فى تقرير الاعتراض قيل لوكان تارك الأمر عاصياً بدلا عن قوله لو كان العصيان ترك الأمر وأيضاً فينبغى أن يقول فى الجواب قلنا الأول ماض والثانى حال أو مستقبل لأن الثانى مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والأول لا يصلح لكونه ماضياً ولم يتعرض فى المحصول لذكر الحال * الاعتراض الثانى لانسلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة فى الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقرينة الخلود فان غير الكفار لايخلد فى النار كما تقرر فى علم الكلام وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما أوغير دائم أى يكون حقيقة فى القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز ويدل على ماقلناه قولهم خلد الله ملك الأمير * الدليل الخامس أن النبى صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدرى وهو فى الصلاة فلم يجبه فقال مامنعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول: «ياأيها الذين آمنوا استجيبوا» الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه فى الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين أن يكون للتوبيخ والذم حينئذ فالذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن أباسعيد هذا هو الخدرى وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام فى المحصول والامام تبع الغزالى فى المستصفى والصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع فى صحيح البخارى فى أول كتاب التفسير وفى سنن أبى داود فى الصلاة وفى جامع الأصول فى كتاب الفضائل وفى غيرها أيضاً واسمه الحرث بن أوس بن المعلى الأنصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد بن مالك بن سنان من بنى خدرة أنصارى خزرجى أيضا وقد وقع على الصواب فى بعض نسخ الكتاب وهو من إصلاح الناس قال (احتجَّ أبو هاشمٍ بأنّ الفارقَ بينَ الأمرِ والسُّؤال هوَ الرُّتْبة

لغير الوجوب وأيضاً لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب قلنا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها فى الوجوب لا بخصوصياتها وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق (احتج أبو هاشم) على أن صيغة الأمر للندب (بـ) الاجماع على (أن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة) إما حقيقة أو اعتباراً على ماهو المختلف لاغير فان القول المخصوص إن صدر عن العالى أو المستعلى سمى أمراً وإن صدر

والسُّؤال للنَّدبِ فكذلكَ الأمرُ قلنا السُّؤال إيجابٌ وإنْ لمْ يتحقَّقْ وبأنَّ الصِّيغة لمَّا استعملت فيها والاشتراكُ والمجازُ خلافُ الأصلِ فتكونُ حقيقة فى القدرِ المشتركِ قلنا يجبُ المصيرُ إلى المجازِ لمَا بيَّنا منَ الدليلِ

عن المتصف بضده سمى سؤالا (والسؤال للندب) اتفاقا (فكذلك الأمر) إذلو كان لغيره كالوجوب مثلا لكان ثمة فارق بتعيين الرتبة وهو منتف إجماعاً (قلنا) لا نسلم أنه إذا كان للوجوب تحقق فارق آخر وإنما يكون لو لم يكن السؤال أيضاً إيجابا و (السؤال إيجاب) أى مفيد للوجوب (وإن لم يتحقق) كونه موجباً لمانع وهو أن المسائل عنه لايلزم القبول من المسائل (و) احتج القائل بانها للقدر المشترك بينهما (بأن الصيغة لما استعملت فيهما) أى الوجوب والندب كما تقدم فلو كانت حقيقة فيهما أو فى أحدهما مجازاً فى الآخر لزم الاشتراك أو المجاز (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون حقيقة فى القدر المشترك) بينهما وبهذا بطل استدلال القائل بالاشتراك اللفظى بينهما أو بينهما وبين الاباحة أوبين الخمسة بأن الأصل فى الاطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف الأصل ولذا لم يصرح بابطال هذه المذاهب (قلنا يجب المصير إلى المجاز) باختيار أنها للوجوب وإن كان المجاز خلاف الأصل (لما بينا من الدليل) أى الأدلة الخمسة الدالة على كونها حقيقة فى الوجوب فان الأصل قد يترك إلى خلافه لدليل يقتضى ذلك ورجحناه على الاشتراك لما مر وجعل الخنجى الاحتجاج دليلا آخر على مذهب أبى هاشم وقرره كما قررنا إلا أنه زاد قوله لرجحان الفعل وجواز الترك معلوم بالأصل فالمجموع الندب ولعل ذلك لاعتقاده أن مافى الثانى معطوف على بأن الاول لعدم ذكر محتج سوى أبى هاشم قال الفنرى وهو غير سديد أما أولا فلأنها لو كانت حقيقة فى الندب كانت مجازا فى الوجوب ومن جملة مقدمات الدليل أنها ليست مجازاً فيه لأنه خلاف الأصل وأما ثانيا فلأنها لو كانت للندب لم يكن للقدر المشترك الذى لم يتعرض فيه بجواز الترك وعدمه مع ان المصرح خلافه وأما ثالثا فللزوم ترك استدلال القائل بالقدر المشترك لايقال لامحذور فى ذلك لتركه استدلال المبيح أيضاً لأنا نقول لما وجد مايحمل عليه ويطابقه دليلا ومدلولا فلا معنى لحمله على مالا يطابقه أصلا وأما رابعاً فلان اعتقاده المذكور وهم وكأنه سقط من قلم الناسخ لفظ وغيره أى احتج غير أبى هاشم لان بأن الثالث أيضاً لم يذكر فيه المحتج مع القطع بأنه ليس لأبى هاشم أقول الظاهر أن الثانى ليس لأبى هاشم ويؤيده مافى بعض النسخ لفظ المخالف مكان أبو هاشم فيكون المراد مايشمل الثلاثة فيكون من أحد قسمى اللف والنشر وهو ذكر المتعدد اجمالا ثم مالكل من آحاده من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد مالكل اليه ومع ذلك يمكن أن يتحمل فى الجواب عن

وبأنّ تعرُّف مَفْهومها لا يُمْكن بالعقْل وَلا بالفِعْل لأنه لم يُتَواتر والآحادُ لا تُفيدُ القطْع قلنا المسألةُ وسيلةٌ إلى العمل فيَكْفيها الظَّنّ وأيضاً يتعرَّف بتركيبٍ عقليٍّ منْ مقدْمات نقْليّة كما سَبق) أقولُ ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلف النسخ فى التعبير عن المحتَّج بها ففى أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لأن الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثانى على أحد التقريرين الآتيين وفى بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الإمام وفى بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من إصلاح الناس • الدليل الأول وهو احتجاج أبى هاشم على أن أفعل حقيقة فى الندب وتقديره أن أهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والأمر إلا فى الرتبة فقط أى أن رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل والسؤال إنما يدل على الندب فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف مانقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا أفعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الأمر للايجاب وقد استعملها للسائل لكنه لا يلزم منه الوجوب إذ الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول

الأول أنه جاز أن يكون معنى كونها للندب عند أبى هاشم أنه لمعنى هو مع مايضم اليه مما علم بالأصل الندب وحينئذ لايلزم أن يكون مجازا فى الوجوب إلا أنه لم يثبت أنه أراد هذا المعنى وعن الثانى بمثل ذلك وعن الثالث بمنع أن الحمل على ما ذكر حمل على غير المطابق أصلا وعن الرابع بأن سقوطه من القلم خلاف الظاهر • وان المذكور فى الثالث (و) المتوقف أى احتج من توقف فى تعيين الموضوع وهو حجة الإسلام رحمه الله وغيره (بأن) الحكم بكونها حقيقة فى أحدهما بعينه لا يمكن بدون تعرف مفهومها و (تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل) إذ لا مجال له فى معرفة اللغات (ولا بالنقل) أيضاً (لأنه) أى النقل بأن الصيغة حقيقة فى أحدهما على التعيين (لم يتواتر) وإلا لما بقى النزاع لحصول العلم القطعى بمفهومها فلو كان لكان من الآحاد (والآحاد) أى نقلها (لاتفيد القطع) والظن غير كاف فى المسألة العلمية وإذا لم يثبت كونها حقيقة فى واحد بعينه لزم التوقف وهذا مما يدل على أنها ليست بحقيقة فى الاباحة (قلنا) تعرف المفهوم بالآحاد ولا نسلم احتياج المسأله إلى القطع بل (المسألة وسيلة إلى العمل) بمقتضاها (فيكفيها الظن) إذ ربما يتوسل به إلى القطع بوجوب العمل (وأيضاً) الحصر ممنوع لجواز أن يقال (يتعرف) المسألة وهى أن الامر للوجوب (بتركيب عقلى) بالوصف وتأويل المصدر بالمفعول أى بمركب عقلى (من مقدمات نقلية) أو بالاضافة وحذف الموصوف أى بتركيب دليل عقلى (كما سبق) أى فى طريق معرفة اللغات أن الجمع المعروف باللام عام لاستنباط

القبول من السائل ولقائل أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فإنهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والأمر أعم وقد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لايترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص أنها سواء فى الإيجاب والوجوب قوله (وبأن الصيغة) معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين أحدهما أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كقوله تعالى «أقيموا الصلاة» وفى الندب كقوله : فكاتبوهم. فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز فتكون حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة فى القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبى هاشم فاسد * التقرير الثانى وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقرير الأول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الأعم غير دال على الأخص فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب إلا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبى هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير اليه إجماعا إذا دل عليه دليل وههنا كذلك للأدلة الخمسة التى أقمناها على أنه حقيقة فى الوجوب فقط (قوله وبأن تعرف الخ) هذا دليل الغزالى وموافقيه على التوقف وقد تقدم أن عطفه على دليل أبى هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق إلى معرفة مدلول افعل إما أن يكون بالعقل وهو محال لأنه لا مجال له فى اللغات وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً وإلا لكان بديهياً حاصلا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع وإما بالآحاد وهو باطل لأن الآحاد ان افادت فإنما تفيد الظن والشارع إنما اجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أنها علمية لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده

العقل من المقدمات النقلية ذلك كذا فى شرح الفنرى وغيره وقال الجاربردى أى كما تقدم من قولنا أن تارك المأمور به عاص والعاصى يستحق العقاب وأشار المحقق إلى أن الواسطة جميع ما تقدم من

والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب فى تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونه وقد منع فى المحصول أيضاً كونها علمية ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لأنا بينا أنه لا تعين فى المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفى الاحتمالات العشرة ونفيها ما ثبت إلا بالأصل * الثانى لا نسلم الحصر لأنا قد نتعرفه بتركيب عقلى من مقدمات نقلية كقولنا تارك الأمر عاص وكل عاص يستحق النار فإنه يدل على أن الأمر للوجوب وقد تقدم ذكره فى الدليل الرابع من هذه المسألة وقولنا أن الجمع المحلى بالألف واللام يدخله الاستثناء وأن الاستثناء إخراج مالولاه لوجب دخوله فإنه يدل على أن الجمع المحلى للعموم كما تقدم فى آخر الفصل الأول من باب اللغات وذلك بالطريق الذى قلناه لأن نفس المقدمتين نقلية وتركيبهما تركيب عقلى علم من العلوم العقلية وعبر الإمام فى المحصول والمنتخب عن هذا بقوله إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لأن المقدمتين نقليتان وحظ العقل إنما هو تفطنه لاندراج الصغرى فى الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المثالين المتقدمين والأول أولى للتصريح به فى الحاصل والمحصول ولكونه دليلا على نفس المسألة المتنازع فيها ولأنه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع فى مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف ولقائل أن يقول ينبغى المصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثانى على الأول كما فعل فى الحاصل والمحصول فيقول أولا لانسلم الحصر سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك لأن الثانى فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلى من مقدمات نقلية لايدفع السؤال لأن هذه المقدمات النقلية إما أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد أنه للوجوب وإنما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلى ضروريا وهو ممنوع قال

دلالة الكتاب والسنة واستدلالات العلماء على كون الأوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء أن مرجعها دلالة تتبع مظان استعمال هذه الصيغة على أن المقصود بها عند الاطلاق الوجوب فحاصل الكل راجع إلى النقل الغير الصريح المستمد من شواهد النظر الصحيح ومحامل النقل الصريح

(الثالثة الأمرُ بعدَ التّحريم للوُجوبِ وقيلَ للإباحةِ لنا أنّ الأمرَ يُفيدُهُ وَورُودُهُ بعد الُحرمةِ لا يَدفعُه قيلَ : « وإذا حللتُمْ فاصطادوا » للإباحةِ قلْنا معارض بقوله : « فإذا انسلَخ الأشهُر الحرُمُ فاقْتلوا » واختلاف القائلون بالإباحة فى النَّهى بعْد الوجوب) أقول إذا فرعنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب

وصح منع الحصر لأن الخصم كأنه أراد بالنقل صريحه المسألة (الثالثة الأمر) الوارد (بعد التحريم للوجوب) وهذا معنى قولنا الأمر بعد الحظر وقبله سواء (وقيل للإباحة) وبعض القائلين بها من جملة من قال بالوجوب فى الأصل وقيل للندب كالأمر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانتشار من أداء الجمعة وعن سعيد بن جبير رحمه الله إذا انصرف منها ساوم بشيء وان لم يشتره وتوقف إمام الحرمين فى الكل (لنا أن الامر يفيده) أى الوجوب لما مر من الأدلة ولا دافع فى صورة النزاع (ووروده) أى الأمر (بعد الحرمة لا يدفعه) أى الوجوب لأنه رفع الحرمة وهو أعم من الوجوب والعام لايدافع الخاص فثبت لوجود المقتضى وعدم الدافع قال الفاضل ان الأدلة المذكورة إنما هى فى مطلق الأمر والورود بعد الحظر قرينة أن المقصود رفعه لأنه متبادر إلى الفهم وهو يحصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة أقول المقتضى لتخلف الوجوب عن الأدلة إنما هى القرينة المانعة عن إرادة الوجوب ولم توجد وكون الوجوب زائداً على هذا المقصود لايمنع إرادته لجواز كون الزائد مقصوداً كأصل الرفع وإن أريد أن المقصود الرفع بالأدنى فقط فلا نسلم أنه متبادر إلى الفهم قال الإمام الانتقال من الحظر إلى الإباحة جائز فيجوز إلى الوجوب وفيه نظر فان المنافاة بين الحظر والوجوب أشد منها بينه وبين الإباحة لان بين الآخرين مشترك سوى مفهوم الحكم وهو رفع الحرج عن الترك ولا مشترك بين الاولين سواء فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال لسهولته جواز هذا الاترى أنك تبتدىء بالوجوب فالندب فالاباحة فالكراهة فالحظر * فالوجوب أبعد المراتب عن الحظر (قيل) قوله تعالى : (وإذا حللتم فاصطادوا) وارد بعد تحريم الصيد بالاحرام وهو (للإباحة قلنا) ما ذكرتم (معارض بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم) أى ذوالقعدة وذو الحجة والمحرم ورجب (فاقتلوا) المشركين فان الأمر بالقتال للوجوب مع وروده بعد تحريمه فيها فتعارض الآيتان وبقى دليلنا سالما ثم القائلون بأن الامر بعد التحريم للوجوب قالوا إن النهى بعد الوجوب للتحريم بمثل مامر فى الأمر (واختلف القائلون بالإباحة) أى بأن الأمر بعد الحظر للاباحة (فى النهى بعد الوجوب)

ونقله ابن برهان فى الوجيز عن القاضي والآمدى عن المعتزلة والثانى أنه يكون للاباحة وهو الذى نص عليه الشافعى كما نقله عنه القيروانى فى كتاب المستوعب وابن التلمسانى فى شرح المعالم والأصفهانى فى شرح المحصول ونقله ابن برهان فى الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف إمام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدى فى الأحكام ومع ذلك فله ميل الى الاباحة فانه قال عقبه واحتمال الاباحة أرجح نظراً لغلبته قال فى المحصول والأمر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شىء فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيده إذ التفريع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع ماثبت له لأن الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا ✲ فاذا قضيت الصلاة فانتشروا ✲ فاذا تطهرن فأتوهن ، فالآن باشروهن ✲ وفى الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث فكلوا وادخروا وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى وإذا تعارضا تساقطا وبقى دليلنا سالماً عن المنع فيفيد الوجوب (قوله واختلف القائلون) يعنى ان القائلين بالإباحة فى الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا فى النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم والفرق من وجهين أحدهما أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق الأصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الأمر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الاصل ✲ الثانى أن النهى لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح وأما القائلون أن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهى بعد الوجوب للتحريم قال : (الرابعة — الأمر المُطْلَقُ لا يفيدُ التَّكرارَ ولا يَدفعُهُ

فقيل انه للاباحة كما فى الأمر لأنه لرفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل انه للتحريم أخذا بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال المسألة (الرابعة) قال إمام الحرمين (الأمر المطلق) عن قرينة التكرار وعدمه وعن التقييد بشرط أو صفة أو وقت (لا يفيد التكرار ولا يدفعه) بل يدل على طلب

وقيلَ للتَّكرار وقيلَ المرّة وقيل بالتّوقُّف للاشتراكِ أوِ الجهلِ بالحقيقةِ لنا تقييدُه بالمرّةِ والمرّات من غيرِ تكرارٍ ولا نقْض وأنّه وَرَد مع التكْرار ومع عدمه فيُجعلُ حقيقةً في القَدْر المُشترك وهوَ طلبُ الإتيان به دفعاً للاشتراكِ والمجازِ وأيضاً لو كان للتّكرارِ لعَمّ الأوقاتَ فيكونُ تكليفاً بما لا يُطاقُ ولنَسَخهُ كلُّ تكليفٍ بعْدهُ لا يُجامعُه) أقول إذا ورد الأمر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه وإن ورد مقيداً

الفعل بلا إشعار بالمرة أو المرات وهو المختار (وقيل للتكرار) مدة العمران أمكن وهو مذهب الأستاذ (وقيل للمرة) ولايحتمل التكرار وهو قول البصرى وغيره (وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة) قال المراغى القول بالاشتراك ليس بتوقف وقال الفنرى هو سهو لأنه عند عدم القرينة يوجب التوقف أقول ان أريد بالتوقف عدم العلم بأنه وضع لأى معنى للتكرار أو المرة أو المطلق منهما أو لها فالحق الأول وإن أريد عدم العلم بترجح أحد المعانى الموضوع لها مراداً فالحق الثانى والمصنف وإن ردد بينهما لكن ميله إلى الاشتراك كما ستعرف وقال المحقق بعد تعيين الأوضاع على الاختلاف قيل بالوقف بمعنى لاندرى وميل الفاضل إلى أن الظاهر من قوله لا ندرى الجهل بالحقيقة (لنا) أنه قد يقيد الأمر بالمرة والمرات كما يقال أكرم زيداً مرة أو مرات فلو كان مفيداً لأحدهما لكان تقييده بذلك المعنى تكراراً وبغيره نقضاً واللازم باطل إذ (تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض) اتفاقا ولا خفاء أن هذا إنما يتم لو أريد بالمرة الاقتصار على المرة الواحدة وإلا فالتقييد بالمرات لاينقضها لوجودها فى ضمن المرات وقد يقال عليه أن الأمر يفيد أحدهما ظاهراً فالتصريح به يفيد النصوصية فلا تكرار وبغيره تصريح بصرف الظاهر إلى الغير وهو لايسمى نقضا (و) لنا أيضاً (أنه) أى الأمر (ورد مع التكرار) كقوله تعالى أقيموا الصلاة (ومع عدمه) مثل حجوا بيت الله (فيجعل حقيقة فى القدر والمشترك) بينهما (وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز) اللازمين من جعله موضوعا لكل منهما أو للواحد فقط لكونهما خلاف الأصل وحينئذ لايفيد شيئاً منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص ولا منافاته إياه (وأيضاً لو كان) الأمر المطلق (للتكرار لعم الأوقات) كلها لعدم دلالته على معين وامتناع الترجيح بلا مرجح (فيكون) هذا الأمر (تكليفاً بما لا يطاق) وهو باطل ويكون بحيث يرفعه (ولنسخه كل تكليف) يرد (بعده لا يجامعه) أى لا يمكن الجمع بينهما فعلا كالصلاتين مثلا

بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياساً لا لفظاً وإن كان مطلقا أى عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جـــرم أنه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الإمام وأتباعه ونقله عن الأقلين واختاره أيضاً الآمدى وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لأنه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لأنهما متقابلان * الثانى أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل وهو رأى الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدى * والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد أنه مقتضى قول للشافعى * الرابع أنه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة * الخامس أنه لأحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضا واختار إمام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للآمدى وليس كذلك فافهمه (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يصح أن يقال افعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار ولا نقض إذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأن عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من حيث هى بل لكونه مشتركا أو لأحدهما * ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على أحدهما . الثانى أن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتى وورد تارة للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لأنه لو كان حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وإن كان فى احدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل وهذا الدليل قد استعمله الإمام وأتباعه فى مواضع كثيرة وفيه نظر لأنه إذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل

دون الصلاة والصوم لأن الأمر المطلق يقتضى الفعل فى جميع الأوقات والتكليف بما لا يجامعه الوارد بعده يقتضى رفعه فى بعضها وذلك نسخ كما سيجىء لكن إيجاب الحج بعد الأمر بالصلاة ليس نسخا اتفاقا والدليلان الأولان على أن لا إفادة ولا منافاة والأخير على أن لا افادة وقد يستدل بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أنها حصلت وبأنهما من صفات الفعل والموصوف بالصفات

فى طلب خاص فقد استعمل فى غير ماوضع له لأن الأعم غير الأخص ولكنه مشتمل على ماوضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضاً فلأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها فى الخارج فيكون مجازاً لأنه غير ماوضع له فاستعمال الأمر فى المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لماقلناه ففر من مجاز واحد فوقع فى مجازين وهذا البحث يجرى فى سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلى وإن كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت إليه وقد صرح الآمدى فى الأحكام بموافقة ماذكرته فقال فى أوائل الكتاب فى القسمة الثانية جوابا عن سؤال مانصه لأنه لايخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له هذا لفظه * الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لايطاق الثانى أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتى بعده لايمكن أن يجامعه فى الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى وليس كذلك واحترز بقوله لايجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك أن تقول قد تقدم أن القائل بالتكرار يقول أنه بشرط الإمكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق قال : (قيلَ تمسَّكَ الصِّدِّيق علىٰ التَّكْرارِ بقولِهِ تعالىٰ : « وآتوا الزكاةَ » منْ غيرِ نكيرٍ قلنا لعلَّه عليه الصلاة والسلام بيَّن تكْرارَهُ قيلَ النَّهيُ يَقتضى التكرار ، فكذلكَ الأمرُ

المتقابلة لايقتضى خصوصية شيء منها فعلى هذا معنى اضرب طلب ضرب مامن غير دلالة على خصوصية المرة أو التكرار ويجاب عنهما بأنهما يدلان على عدم الدلالة عليهما بالمادة وهى الضرب فى اضرب فلم لايدل بالصيغة عليهما وهو المتنازع واحتمالها لهما لايمنع ظهور أحدهما كذا ذكر المحقق واستدل على أنه للتكرار (قيل تمسك) أبو بكر (الصديق) رضى الله عنه فى حق أهل البغى (على التكرار) أى تكرار الزكاة بعد أن أدوا مرة بمجرد الأمر أى (بقوله تعالى وآتوا الزكاة) بمحضر من الصحابة (من غير نكير) من أحد منهم وما ذاك إلا لفهمهم التكرار (قلنا لعله) أى النبى (عليه الصلاة والسلام بين) للصحابة (تكراره) أى وجوب تكرار ايتاء الزكاة قولا أو فعلا بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا لما دل الدليل على التكرار جرنا إلى ماقلناه جمعا بين الأدله و (قيل) أيضا (النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر) قياساً عليه وهذا

قلْنا الإنْتهاءُ أبداً مُمكنٌ دونَ الإمْتثال قيل لو لمْ يتكرَّرْ لمْ يَرِدِ النَّسخُ قلْنا وُرودُه قرينَةَ التَّكرارِ قيل حسْنُ الاستِفسارِ

معنى قولهم عم لا تصم فيعم صم والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع قال الجاربردى إذ أنهم يحملون أحد النقيضين على الآخر أقول ذلك إنما يكون فى بعض الاستعارات والمحسنات والاحكام اللفظية كالاعمال وعدم الاعلال وأما فى كونه جامعاً فى القياس المظهر لمدلول اللفظ فنظر (قلنا) هو قياس فى اللغة فيبطل وأيضاً الفرق بين لأن مقتضى النهى عن الشيء الانتهاء عنه ومقتضى الأمر بالشيء الإتيان به و (الانتهاء أبداً) أى مستغرقا للاوقات (ممكن دون الامتثال) لأن استغراقها بالفعل متعذر أو متعسر ولكن النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الأوقات والأمر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة لأن التكرار فى الفعل يقتضى تفويت غيره من المأمورات بخلاف التكرار فى النهى إذ التروك تجتمع كل فعل بخلاف الأفعال والفنرى منع الأصل أى لا نسلم أن النهى للتكرار أقول لم ينف اقتضاءه شمول الانتهاء للاوقات بل أراد أنه لانتفاء الحقيقة من حيث هى كما سبق إذ الانتفاءات المتعلقة بالأفراد من لوازم المدلول لا أصله أو نفاه بناء على ما اختاره كما ستعرف وأيضاً (قيل لو لم يتكرر) مقتضى الأمر (لم يرد النسخ) بعده لأن ذلك إنما هو لرفع الحكم الثابت بالأمر وإذا لم يكن للتكرار كان للمرة فالرفع إما لهذه المرة وهو بداء أو لأخرى وهو رفع ما لم يثبت قال الفنرى إذا لم يكن للتكرار كان أى الفعل منتهى عنه بنفسه فلا حاجة إلى الناسخ أقول لا نسلم ذلك بل هو مأمور به ولو بمرة فلا بد من بيان امتناع النسخ بالنسبة إليها (قلنا) لا نسلم امتناع النسخ بالنسبة إلى المرة لما سيجيء من جواز النسخ قبل الفعل مع عدم البداء ولو سلم فان أريد أنه يجيء للتكرار ولو بقرينة فغير المتنازع وان أريد بمجرده للتكرار فلا نسلم أنه لو لم يتكرر بمجرده لم يرد النسخ لجواز أن يتكرر بقرينة ويرد النسخ وقد وجد هنا قرينة إذ (وروده) أى النسخ نفسه (قرينة التكرار) هذا توجيه الجاربردى ووجهه الفنرى بأنه يجوز أن يكون للقدر المشترك وحينئذ لا ينافى التكرار وان لم يقتضيه فيحمل عليه إذا وجدت القرينة كالنسخ وحاصلهما واحد فهذه هى أدلة القول بالتكرار واستدل على التوقف للاشتراك و (قيل) لو لم يكن مشتركا بين المدة أو المدات لما حسن الاستفسار عند سماع افعل بأن المراد أيتهما واللازم باطل لأن سراقة وهو من أهل اللسان قال فى حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد فحسن الاستفسار رفع عدم حسنه المستلزم لرفع عدم الإشتراك المستلزم لكونه مشتركا فالحسن مستلزم للاشتراك ألبتة وهذا معنى قوله (حسن الاستفسار

دليلُ الإشْتِراكِ قلْنا قدْ يُسْتفْسرُ عَنْ أفْراد المتواطىءِ) أقول احتج من قال بأن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه الأول أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال فى المحصول فكان ذلك اجماعاً منهم على أنها للتكرار والجواب أنه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار فان قيل الأصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضى ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس باجماع ولا حجة ٭ الثانى النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياسا عليه والجامع أن كلا منهما للطلب وجوابه أن الانتهاء عن الشيء أبدا ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبدا فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهى كالأمر فى التكرار والفور ٭ الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ لأن وروده ان كان بعد

دليل الاشتراك قلنا) لا نسلم الملازمة لجواز كونه متواطئا مع حسن الاستفسار إذ (قـــد يستفسر عن أفراد المتواطىء) فإنه إذا قيل أعتق رقبة يحسن أن يقال أمؤمنة أم كافرة كذا قيل أقول هذا الحسن لا يخلو عن قبح يؤكد ذلك قصة ذبح البقرة وقول بعض الصحابة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم مع قوله تعالى « لا تسئلوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤكم » والظاهر أن ذلك الحسن يكون فى الاخبارات لتتميم الفائدة كما إذا قيل أعتقت رقبة يقال أمؤمنة أم كافرة ويمكن أن يستدل بحسن الاستفسار على الجهل بالحقيقة أيضاً والجواب ما ذكر وقد يستدل على الوقف بأنه لو ثبت أحدهما لثبت بدليل والعقل لامدخل له والآحاد لاتفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب مامر من أن الظن كاف واستدل القائل بالمرة بأن السيد إذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه إلا أمره واحدة والجواب أن ذلك لا لخصوصها بل لكونها مما يحصل به الحقيقة مع عدم احتياج صرفه الامتثال إلى أزيد منها وهذا أولى مما قاله المحقق لو كان ذلك لظهوره فى المرة بخصوصها لما امتثل بالتكرار إذ قيل عليه أنه ممنوع لحصول المرة فى ضمن التكرار اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين أو أكثر مخالفة الأمر قال الفاضل الجواب أنه لو كان كذلك لما كان الاتيان بالفعل فى المرة الثانية والثالثة امتثالا واثباتا للمأمور به والعرف يكذبه أقول لا نسلم تكذيب العرف بل هو حاكم بأن دخوله ثانيا بدون

فعلها فهو محال لأنه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس. وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار وجوابه أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذى يقتضى مرة واحدة ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة فى أنه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره فى المحصول فتبعه عليه المصنف ولك أن تقول ان صح هذا الجواب فيلزم أن لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم ألبتة لامكان دعواه فى كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء وأيضاً فهو مناقض لقولهم أن النسخ قبل الفعل جائز لا سيما أنهم استدلوا عليه بقصة إبراهيم مع أن الذبح يستحيل تكراره وأيضا فيلزم منه التكليف بما لايعلمه الشخص (قوله قيل حسن الاستفسار) اى استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالأمر واحدة أم دائما ولذلك قال سراقة للنبى صلى الله عليه وسلم أحجنا هذا لعامنا أم للأبد مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الأمر موضوعا فى لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه أن ماقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا قال أعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة قال

(الخامسة الأمْرُ المعلَّق بشرْط أو صفة مثلُ وإنْ كنتمْ جُنباً فاطَّهَّروا والسَّارقُ والسَّارِقةُ فاقْطعُو أَيْديها لا يَقتضى التِّكْرارَ لفْظاً ويقْتضيه قياساً أما الأولُ فلأنَّ ثُبوتَ الحكم مع الصِّفة أو الشَّرطِ يحتملُ التَّكْرار

تجدد الأمر من السيد كالخروج فى أنه لا دخل له فى الامتثال والسر فيه أن المأمور بالأمر المطلق إذا حصل المأمور به فى ضمن فرد انقطع تعلق الأمر بنفس الفعل وتلاشى فلا يكون حصوله فى ضمن فرد آخر مأمورا به فلا امتثال ثمة ولا اتيان بالمأمور به كالتوكيل للغير بقوله طلق امرأته يضمحل بعد أن طلق الوكيل مرة حتى لا يملك التطليق ثانيا ولا يعد به عاملا بالوكالة المسئلة (الخامسة — الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل) قوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) فى الشرط (و) قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فى الصفة (لا يقتضى) أى المعلق بشىء منهما (التكرار) مطلقا عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند البعض يقتضيه مطلقا واختار الامام والمصنف أنه لا يقتضيه (لفظاً ويقتضيه قياساً) وأما مذهب من قال به فى المطلق فظاهر (أما الأول) وهو أن المعلق بأحدهما لا يقتضيه لفظه (فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار) كما فى الآيتين فإنه

وعدمه ولأنّه لوْ قال : « إنْ دَخلْتِ الدّار فأنت طالقٌ » لمْ يتكرّرْ وأما الثانى فلأنّ التّرتيب يُفيدُ الْعلّيّة فيتكرّر الحكْمُ بتكرُّرها وإنّما لمْ يَتكرّر الطّلاقُ لعدمِ اعْتبارِ تعْليله) أقول الأمر المعلق بشرط كقوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) أو بصفة كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) يقتضى تكرار المأمور به عند تكرر شرطه أو صفته إن قلنا الأمر المطلق يقتضيه فان قلنا أنه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا * فيه ثلاث مذاهب أحدها

يتكرر الغسل بتكرر الجنابة والقطع بتكرر السرقة بأن يأتى على الاطراف الأربعة للسارق عند الشافعى (و) يحتمل (عدمه) كما إذا قال السيد لعبده إن دخلت السوق فاشتر اللحم فهو يعد ممتثلا باشترائه مرة فاذا احتملهما كان أعم والعام لا يقتضى الخاص (ولأنه لو قال) لامرأته (إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر) الطلاق ويتكرر الشرط ذكر الفنرى أن هذا المثال غير مناسب لأن البحث فى الأمر المعلق بالشرط لا فى المعلق كيفما كان والمثال المناسب قوله للوكيل طلق امرأته إن دخلت الدار فانه لا يملك إلا تطليقة وإن تكرر الدخول أقول إنما يصح ذلك لو كان ما ذكر مثالا لقوله وعدمه كمثال العبد والسيد أو دليلا عليه وليس كذلك بالواو بل هو دليل مستأنف وتقريره أن التعليق فى المثال المذكور لا يفيد تكرر الطلاق بتكرر الشرط فلا يفيد التكرار فى تعليق الأمر بشىء فلو استفيد التكرار لكان من الأمر من حيث هو وهو باطل نعم يقال عليه يجوز أن يكون مستفادا من المجموع (وأما الثانى) وهو أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة فى مثل الآيتين يقتضى التكرار قياساً (فلأن الترتيب) أى ترتيب الحكم على الوصف أو الشرط المناسبين (يفيد العلية) أى يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط لذلك الحكم كما يجىء (فيتكرر الحكم بتكررها) أى بتكرر الشرط أو الوصف والتأنيث لاتصافهما بالعلية أو الضمير للعلة الدال عليها العلية أو يكون الميم ساقطا من القلم (وإنما يتكرر) جواب عما يقال لو كان الترتيب يفيد العلية لوجب تكرر الطلاق بتكرر الدخول فى المثال المذكور والجواب أن ترتيب الشارع الحكم على شرط مناسب دليل أنه جعله علة للحكم وتعليله معتبر والعبد وإن وجد منه ما يدل على أنه جعل الشىء علة لآخر لا معتبر بعلته إذ لا ولاية له فى وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية حتى لو قال اعتقت غانما لسواده لا يعتق عليه عبيده السود الآخرون وحينئذ لم يتكرر (الطلاق) فى مثالنا (لعدم اعتبار تعليله) أى العبد لا لأن التعليل لا يفيد العلية ثم عند عامة الحنفية أن الأمر لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا كان أو معلقاً بشرط

يقتضيه من جهة اللفظ أى أن هـذا اللفظ قد وضع للتـكرار * والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحـكم على الوصف لا يدل على العلية * والثالث أنه لايقتضيه لفظ ويقتضيه من جهة ورود الأمر بالقياس قال فى المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فإن ثبت كالربا فإنه يتـكرر بتـكرر علته اتفاقا وهذا مناف لـكلام الإمام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع أنه قد ثبت التعليل بها (قوله أما الأول) أى الدليل على الأول وهو أنه لا يقتضى التـكرار لفظا من وجهين * أحدهما أن ثبوت الحـكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التـكرار وعدمه فإن اللفظ إنما دل على تعليق شىء على شىء وهو أعم من تعليقه عليه فى كل الصور أو فى صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والأعم لايدل على الأخص فلزم من ذلك أن التعليق لايدل على التـكرار * الثانى أنه لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فان الطلاق لا يتـكرر بتـكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لـكان يتـكرر كالو قال كلما لـكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا فى تعليق الأمر فينبغى أن يقال وإذا ثبت فى هذا ثبت فى ذلك القياس أو يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتى إن دخلت الدار نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر فى ثبوت الخلاف حصل المقصود لـكن كلام الآمدى فى الأحكام يقتضى أن الإنشاء لايتكرر اتفاقا وصرح به فى الخبر كقولنا إن جاء زيد جاء عمرو * وأما الدليل على الثانى وهو أنه يقتضى التـكرار قياساً فلأن ترتيب الحـكم على الصفة أو الشرط يفيد علية الشرط أو الصفة لذلك الحـكم كما سيأتى فى القياس فيتـكرر الحـكم بتـكرر ذلك لأن المعلول

أو وصف لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن إذ هو أدنى مايعد به ممتثلا فيتعين أو اعتباراً وهو كل الجنس مثلا إذ المجموع حيث هو واحد حتى يقال الحيوان جنس واحد والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لايمنع الواحدة الاعتبارية إلا لـكونه محتملا لاتثبت إلا بالنية وأما الأفراد المتخللة بين الأقل والـكل فلا تثبت وإن اقترنت النية بها إذ هى لتعيين محتمل اللفظ لا لإثبات مالا يحتمله * والتـكرار فى بعض الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تـكرر المشروط بتـكرر الشرط إذ لايستلزم تحقق الثانى تحقق الأول بخلاف السبب أقول فيه بحث أما أولا فلأن الأمر يدل على تحصيل الحقيقة وهى تحتمل الوحدة والـكثرة وإن كانت من حيث هى لا واحدة ولا كثيرة غاية ذلك أنه يعبر عنها بلفظ مفرد كلفظ المصدر هنا وذلك لا يستلزم اعتبار

يتكرر بتكرر علته (قوله وإنما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال أن يقال لوكان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذاقال إن قمت فأنت طالق وليس كذلك وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى لأن من نصب علة لحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت قال (السادسة — الأَمرُ المُطلَقُ لا يفيدُ الفَورَ ، خلافاً للحنَفية ، ولا التَّراخى خِلافاً لقَومٍ وقيلَ مُشترك

الفردية فى مفهومه فالأمر حينئذ محتمل للعدد والتكرار فيثبت العدد المتخلل بالنية * فان قلت الممكن الإتيان بالفرد لا بالحقيقة من حيث هى فيكون المأمور به الفرد لا هى قلنا لا نسلم بل يمكن الإتيان بها فى ضمن الفرد وإنما الممتنع الإتيان بها بشرط لا وأما ثانيا فلأنا لا نسلم أن وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط كيف والكلام فى شرط دل الدليل على عليته فان قلت الشرط غير العلة ألبتة قلنا لا نسلم ذلك فى ماجعل شرطاً بالتعليق كقولنا كلما طلعت الشمس أضاء العالم المسألة (السادسة الأمر المطلق) المجرد عن القرينة عند الشافعى رحمه الله (لايفيد الفور) أى لايوجب أداء الفعل فى أول أوقات الإمكان مع أن المسارعة مندوب إليها (خلافاً للحنفية) يعنى أن للفور عندهم حتى لو أخر عصى والمذكور فى كتبهم أنه لما جعل أبو يوسف وجوب الحج مضيقاً فهم الكرخى أن الأمر عنده للفور لكن عند عامة مشايخنا أنه لايوجب الفور اتفاقا بينا وان مسألة الحج مبتدأة غير مبنية على الفور أو غيره (ولا) يفيد (التراخى) أيضاً بمعنى وجوب التأخير حتى لو أتى فى أول الوقت لم يعد ممتثلا (خلافاً لقوم) كالجبائيين والبصرى وبعض الأشاعرة وقال القاضى يقتضى * الفور اما الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثانى الحال (وقيل مشترك) بينهما لفظا وهو مذهب الوقف قال إمام الحرمين فى البرهان أما الواقفية فذهبت غلاتهم إلى أنه لو بادر عقيب الفهم لم نقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون الأمر هو التأخير والمقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعاً وإن أخر لم نقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وإنما التوقف فى أنه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع

لنـــا ما تقدَّمَ قيلَ إنَّه تعالىٰ ذمَّ إبليسَ على التَّركِ ولوْ لمْ يَقْتضِ الفَوْر لمَــا اسْتحقَّ الذَّمَّ قلْنا لعَلَّ هنَاكَ قرينَـةً عيَّنَـت الفَـوْريةَ قيل سَارعُـوا يوجبُ الفَــوْر

أنه ممتثل لأصل المطلوب [1] ثم هـــذا الجميع مذاهب القائلين بالبراءة بالمرة وأما من قال بالتكرار فانه يقول بالفور ألبتة (لنـا ما تقدم) من الوجوه الدالة على أن الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار بأن يقال لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه أو التراخى لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً أو بغيره نقضاً لكنه ليس كذلك وقد عرفت مافيه أو يقال أن الأمر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخى كالحج فيكون للقدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز أو يقال أن الأمر لطلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخى لابحسب المادة ولابحسب الصيغة واستدل على الفور و (قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك) أى بترك السجود بالفور بقوله تعالى مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن إذ الزمـــان فيكون المعنى ما منعك من السجود زمان الأمر به كذا قال الفنرى (ولو لم يقتض) الأمر (الفور لما استحق) إبليس (الذم) بترك السجود وكان له أن يقول ما أمرتنى بالسجود فى الحال فلى أن أسجد متى شئت (قلنا لعل هنـاك قرينة عينت الفورية) كفاء التعقيب فى قوله وإذ سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين لدلالته على عـــدم جواز تراخى السجود عن وقت تمام التسوية ونفخ الروح و (قيل) أيضاً قوله تعالى (سارعوا) إلى مغفرة من ربكم أى إلى سببها وهى الطاعة مجازاً (يوجب الفور) لأن المسارعة بالطاعة هى الاتيان بها فى الفور وقد تقرر بأن الاتيان بالمأمور به على الفور مسارعة إلى المغفرة لأن المسارعة إلى السبب مسارعة إلى المسبب لامتناع تخلف المسبب عن السبب وهى واجبة للآية

---

[1] فمعنى التوقف أنا لاندرى أن أول الوقت يتعين للامتثال أو يسوغ للمكلف الإتيان بالواجب فى أوله وآخره وإذا كان كذلك كان من بادر أول الوقت ممتثلا عندهم بالقطع والمؤخر عن أول الوقت غير مقطوع كونه ممتثلا وغير ممتثل لأنه يحتمل أن يكون التكليف بالإتيان بالفعل فى الوقت سواء كان فى أوله أو فى آخره ويحتمل أن يكون التكليف به على وجه يكون ايقاعه فى أول الوقت من صفاته الكمالية المطلوبة التى تنقص العبادة بتركها وان بقى أصلها كتعديل الأركان فى الصلاة وككون الصلاة فى أرض مباحة وحينئذ ان أتى بالفعل بعد مضى أول الوقت كان آتيا بأصل الواجب مفوتا صفة كماله المطلوبة فيأثم .

قلنا : فمنه لا منَ الأمرِ قيلَ لوْ جازَ التّأخير فإمّا مَع بَدل فيَسْقط ، أوْ لاَ مَعه فلا يكونُ واجباً وأيضاً إمّا أنْ يكونَ للتّأخيرِ أمدٌ وهوَ إذا ظنّ فواتُه وهوَ غيرُ شاملٍ لأنّ كثيراً منَ الشُّبّانِ يموتونَ فجْأةً أوْ لاَ فلا يكونُ واجباً قلْنا مَنْقوضٌ بمـا إذا صُرّح به

فالمأمور به على الفور واجب كذا فى شرح الفنرى (قلنا) أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على الوجوب والقرينة أنه لولا ذلك لوجب الفور فلم يكن مسارعا وممتثلا لسارعوا لأنهما إنمـا يتصوران فى الموسع دون المضيق إذ الإتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لايجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة ولو سلم (فمنه) أى فالفور حينئذ إنما يستفاد من قوله سارعوا (لا من) مطلق صيغة (الأمر) والنزاع فيه لافى جواز فهم الفور بمنفصل ونسب الفاضل هذا الاخير إلى العلامة و (قيل) أيضاً (لو جاز التأخير) ولم يكن للفور لزم جواز تركه فى أول الوقت (فإما) أن يكون التأخير والترك (مع بدل) كالعزم على الفعل فى ثانى الحال مثلا (فيسقط) أى فيلزم سقوط التكليف به عنه لأن البدل يقوم مقام المبدل مطلقا واللازم باطل وفاقاً وليس الأمر للتكرار حتى يقوم مقامه فى ذلك الوقت لافى كل الأوقات (أو) يكون التأخير (لا معه) أى لامع البدل (فلا يكون) الفعل (واجباً) لجواز تركه بلا بدل (و) قيل (أيضاً)لوجاز التأخير (إما أن يكون للتأخير أمد) أى وقت معين لايجوز للمكلف التأخير عنه أولافإن كان فهو باطل إذلابد من كونه معيناً عنده لاستحالة التكليف بمنعه عن التأخير عن أمد لا يعلمه بعينه (وهو) أى الأمد المعين (إذا ظن فواته) أى وقت غلب على ظنه أنه لو لم يشتغل بالاداء لفات وهو وقت المرض الشديد أو كبر السن ونحو ذلك من الامارات إذ لاعاقة سواه إجماعاً (وهو) أى الأمد المذكور (غير شامل) لجميع المكلفين (لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة) دون تقدم الامارة فلا يكون واجباً عليه مع أن الكلام فى أمر لا يختص ببعض (أولا) أى بأن لم يكن للتأخير أمد جاز تركه أبدا (فلا يكون واجباً) إذ لا نعنى بغير الواجب سوى هذا (قلنا) فى الجواب عن الوجهين بأن كل منهما (منقوض) إجمالا (بمـا إذا صرح به) أى لو صح ما ذكرتم لامتنع التأخير فيما صرح فيه بجواز التأخير كما إذا قال افعل متى شئت لكنه صحيح اتفاقاً وينقض أيضـا بما ثبت فى الشريعة من الأوامر المتراخية التى وقتها العمر قال الفنرى وفيه نظر أقول لعل وجهه التزامهم عدم وجوبه إذا مات قبل تحقق الامارة قال المراغى يمكن

قيل النَّهْيُ يفيدُ الفَوْر فكذا الأمرُ قلنا لأنَّه يفيدُ التَّكرارَ) أقول الأمر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا حكى المصنف فيه أربعة مذاهب أحدها أنه لا يدل لا على الفور ولا على التراخى بل يدل على طلب الفعل قال فى البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعى وأصحابه وقال فى المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف * والثانى أنه يفيد الفور أى وجوبا وهو مذهب الحنفية * والثالث انه يفيد التراخى أى جوازا قال الشيخ أبو اسحق والتعبير بكونه يفيد التراخى غلط وقال فى البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى إفادته التراخى أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامتثاله بل يتوقف فيه إلى ظهور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله وحكاه فى البرهان أيضاً والرابع هو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخى ومنشأ الخلاف فى هذه المسألة كلامهم فى الحج (قوله لنا ماتقدم) أى فى الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار وأشار إلى أمرين أحدهما أنه يصح تقييده بالفور وبالتراخى من غير تكرار ولا نقض والثانى انه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام فى هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتى هنا (قوله قيل انه تعالى) أى استدل القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه أحدها أنه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك كما تقدم بسطه فى الكلام على أن الأمر للوجوب فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس أن يقول انك ما أوجبته على الفور ففيم الذم وأجاب المصنف تبعا للامام

نقض الوجه الاخير تفصيلا بانا لا نسلم بطلان الأول ولا نسلم وجوب تعين الأمد عنده * قولكم الاستحالة التكليف ممنوع وإنما يصح لو وجب التأخير وإلا فالمأمور متمكن حينئذ من الإتيان بالفعل على الفور وإلى هذا أشير فى شرح المختصر وهذا إنما يصح لو أريد التكليف بالإتيان بالمأمور به وليس كذلك بل المراد التكليف بمنعه عن التأخير عن ذلك الأمد كما بينا وأيضا (قيل النهى يفيد الفور) أى وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا (فكذا الأمر) يفيد الفور بجامع الطلب (قلنا) النهى إنما يفيده (لأنه يفيد التكرار) والاستغراق والأمر لا يفيد واحتج القاضى بأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب أن المكلف مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث انه من أحكام الايمان كما مر واحتج إمام الحرمين بان طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن

بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقرونا بما يدل على أنه للفور وفى الجواب نظر لأن الأصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآيه على أن الأمر للوجوب مع أن ماقاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جوابا له كان جوابالهم بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور احداهما الفاء والثانية أن فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل فى إذا لأن إذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتى إياه ٭ الدليل الثانى أن قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأمورا به وقد تقدم أن الأمر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور إلا ذلك ثم ان حمل المغفورة على حقيقتها غير ممكن لأنها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل إيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين أحدهما أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف ٭ الثانى وهو تقرير صاحب الحاصل ان ثبوت الفور فى المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الامر بها بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دال على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل فى وقت مع جواز الإتيان به فى غيره وأيضاً فالمقتضى أى المضمر لصحة الكلام لا عموم له كما ستعرفه فى العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور ٭ الدليل الثالث لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لأمرين أحدهما أن جوازه إن كان مشروطا بالإتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوط لأن البدل يقوم مقام المبدل وإن كان جائزا بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب إلا ماجاز تركه بلابدل ٭ الثانى أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز

يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين والجواب لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز بالادلة المذكورة ٭ ذكر الفاضل لا خفاء أن الدليل وان تم فالقول بوجوب البدار مما ينافى ماقال ٭ الذى اقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب ثم قال وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه ليس على اطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذى يجب القطع به أن من بادر عد ممتثلا إذ من أخر عن أول زمان الامكان لا نقطع فى حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له ضرورة وما ورائه

المكلف إخراجه عنه أم لا وكل من القسمين باطل أما الأول فلأن القائلين به اتفقوا على أن ذلك الأمد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الأمر غير شامل للمكلفين لأن كثيرا من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم فى نفس الأمر لأنه لو كان واجباً لامتنع تركه والفرض أنا جوزنا له الترك فى كل الأزمان المتقدمة على ذلك الظن وأما الثانى فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبدا وذلك ينافى الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الآمر بجواز التأخير فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا فى أى وقت شئت فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا قال فى المحصول وهو لازم لا محيص عنه * الدليـــل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الأمر أيضاً كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيدا للتكرار فى جميع الأوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر وهـــذا الجواب قد تقدم مثله فى أواخر المسألة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للإمام وأتباعه والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض ﴿ فروع ﴾ أحدها الآمر بالأمر بالشىء ليس أمرا بذلك الشىء على الصحيح عند الإمام والآمدى واتباعهما لأن من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالأول متعديا ولا بالثانى مناقضاً مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها . الثانى الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرا بشىء من جزئياتها كالأمر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالعين أو بغيره هكذا قاله الإمام وخالفه الآمدى وابن الحاجب * الثالث إذا كرر الأمر فقال صل ركعتين فقيل يكون ذلك أمرا بتكرار الصلاة ونقله فى المستوعب عن عامة أصحاب الشافعى وقال الصيرفى الثانى تأكيد وقال الآمدى بالوقف قال * (الفصل الثالث فى النواهى وفيه مسائل * الأولى النَّهْىُ يقْتَضِى التَّحْرِيم لقوله تعالى : وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)

لا تعرض له ولم يدفع الفاضل الجواب أقول هذه حكاية قول المقتصدين من الواقفية كما مر قوله ومعنى قوله وهو المختار أنه المختار فى تفسير الوقت فلا يفيد إطلاق ما ذكر بل الأقرب أن المعنى بوجوب البدار أن لا بد منه للخروج عن العهدة بيقين فلا اثم لأن الوجوب الشرعى مناف لما قطع به (الفصل الثالث فى النواهى) لفظ النهى أى ن ه ى حقيقة فى القول المخصوص الطالب لكف عند المصنف وعند غيره هو لاقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفائدة القيود تعرف مما مر فى الأمر (وفيه مسائل) المسألة (الأولى : النهى يقتضى التحريم) أى تحريم المنهى عنه (لقوله تعـــالى وما نهاكم عنه فانتهوا) أمرنا

وهو كالأمْر فى التـكرار والفـوْر الثانية — النَّهىُ يدلُّ شرعاً عَلى الفساد فى العباداتِ لأنّ المنْهىَّ عنْه بعيْنه لا يكونُ مأموراً بهِ

بالانتهاء عن المنهى عنه فيجب الانتهاء عنه وهو المعنى بالتحريم (وهو) أى النهى (كالأمر) فى جميع مامر من المذاهب والمباحث مثل الخلاف فى أنه هل لاقتضاء الكف استعلاء وهل له صيغة تخصه أى لاتستعمل فى غيره وفى صيغته أهى ظاهرة فى الحظر دون الكراهة أو بالعكس أو مشترك أو للقدر المشترك أو موقوفة إلى غير ذلك إلا (فى) حق (التكرار والفور) فان الأمر لايفيدهما كما مر والنهى يفيدهما لأنه يفيد العموم ، ويلزم منه الفور إما استلزامه إياه فظاهر . أما أنه يفيد التكرار والعموم فلم يحتج عليه المصنف . وقد استدل عليه بما سبق من أن النهى يقتضى الامتناع عن إدخال ماهية الفعل فى الوجود فوجب الإمتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود ، وهو خلاف مقتضى النهى قال الفنرى : وفيه نظر لأن الامتناع من إدخالها فيه أعم من أن يكون دائماً أو غيره ومقتضى النهى القدر المشترك كما مر فى الأمر . أقول عدم استلزام تحصيل ماهية الفعل من حيث هى دوامه فى الأمر واستلزام الامتناع عنها من حيث هى دوام الإمتناع فى النهى على ما يناسب الإطلاق العام الموجب والدوام السالب له والنكرة فى سياق الإثبات والنفى جلى لايحتاج إلى البيان وقد يستدل على أن النهى للقدر المشترك بأن يقال لاتفعل هذا مرة ولا تفعل أبداً من غير تكرار ولا نقض ، وبأنه ورد للتكرار كالنهى عن الزنا والسرقة ولغيره كقول الطبيب المحموم لاتأكل اللحم والجواب عن الأول قد عرف وعن الثانى بأن المقام فى المثال الثانى قرينة صارفة عن التكرار . المسألة (الثانية — النهى يدل شرعا على الفساد) أى فساد المنهى عنه (فى العبادات) ومعناه فيها عدم الإجزاء كما لو قيل : لاتصم يوم العيد ، فلو صام عن قضاء رمضان أو نذر أو كفارة لايجزىء (لأن المنهى عنه) كالصوم الواحد (بعينه لا يكون مأموراً به) لأن الأول مطلوب الترك . والثانى مطلوب الفعل ويستحيل كون الواحد بعينه إياهما معاً ، وحينئذ لا يخرج بالإتيان بالمنهى عنه عن العهدة ، وهو المراد بعدم الإجزاء . وقال الإمام يجوز أن يكون للعبادة كالصلاة جهتان كونها مكتوبة ، وكونها غصباً بأن تكون فى الأرض المغصوبة . فحينئذ لو فعلت فيها أجزأت . ثم أجاب بأن الجهتين إن تفارقتا كان الأمر والنهى متعلقين بسببين متفارقين ، وهو غير ما نحن فيه وإن تلازمتا كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات المأمور بها فكانت مأموراً بها أيضا إذ الأمر بالشىء أمر بما هو من ضروراته لما مر فيلزم المحذور وفيه نظر لأنه ليس المأمور به والمنهى عنه الجهتين بل هما له كالصلاة

وفى المعامَلات إذا رَجع إلىٰ نفْس العَقْد أوْ أمرٍ داخلٍ فيهِ أوْ لازمٍ له كبيْع الحصاةِ والملاقيحِ والرِّبَا لأنّ الأوّلين تمسَّكوا علىٰ فسادِ الرِّبا بمجرَّدِ النَّهى منْ غيرِ نكيرٍ

فلا يلزم تعلق الأمر والنهى ولا المحذور على تقدير انفكاك أحدهما عن الآخرى (و) يدل على الفساد (فى المعاملات) ومعناه عدم إفادتها لأحكامها المقصودة كالنهى عن بيع النقدين متفاضلا فإنه بعد النهى لايكون سببا لحل الانتفاع بالمبيع ولايترتب عليه أحكام البيع وذلك (إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو) خارج (لازم له) مثال الأول (كبيع الحصاة) روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الحصاة * مثل أن يقول بعتك ثوبا من هذه الأثواب والمبيع ما يقع عليه هذه الحصاة إذا رميت أو يقول بعتك هذا بكذا على أنك بالخيار إلى أن أرمى بها أو يقول إذا رميت فهذا مبيع منك بعشرة فيجعلون نفس الرمى بيعا والبيع باطل فى الكل إما لجهل بالمبيع وإما لابهام مدة الخيار وإما لاختلال العقد باختلال الصيغة هكذا ذكر الرافعى والمناسب لما نحن فيه التفسير الثالث لأن النهى فى الأول لما هو داخل وفى الثانى لما هو خارج (و) مثال الثانى بيع (الملاقيح) وقد عرفت معناه لأنه منهى عنه كما روى أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام لانتفاء صفة معتبرة فى المبيع الذى هو جزء للبيع وهى كونه مرئياً مقدور التسليم لدى العقد (و) مثال الثالث (الربا) أى العقد الربوى أو بيع الربا والإضافة إما للبيان إن أريد الشرعى أو الملابسة إن أريد اللغوى فانه منهى عنه لأمر خارج لازم وهو الفضل وذلك (لأن الأولين) من الصحابة وغيرهم (تمسكوا على فساد الربا) بعد التمسك على التحريم (بمجرد النهى) عنـــه لابخصوص القرائن وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاتبيعوا الذهب بالذهب الحديث (من غير نكير) من أحد فيكون إجماعا سكوتيا على أن النهى عن الربا دال على الفساد وإذا دل عليه هنا مع أنه راجع إلى ماهو خارج لازم فلأن يدل عليه فيما يرجع إلى نفس العقد أوجزئه أولى ومن هنا قال أبو حنيفة رحمه الله ينعقد البيع مع صفة الفساد لأن الماهية بجميع أجزائها خالية عن الفساد ومنشأه الخارج اللازم فالحكم بالبطلان المطلق ترجيح مقتضى الخارج على مقتضى الذات والحكم بعدم الفساد أصلا تسوية بين اللازم والمقارن فوجب الحكم بالانعقاد مع الفساد قال الجاربردى وفيه نظر إذ الماهية المستلزمة للازم المستلزم للفساد مستلزمة للفساد فتمكن المفسدة فى جوهر الماهية فوجب أن لا ينعقد أقول هذا بناء على أنه اعتبر اللازم لازم الماهية وليس كذلك بل هو من لوازم الوجود كالبياض للرومى مثلا فلا مفسدة فى الماهية فينعقد باعتبارها

وإنْ رَجع إلىٰ أمرٍ مقارنٍ كالبيْع فى وقتِ النِّداء فَلا الثالثة — مقْتضىٰ النَّهى فعْلُ الضدِّ لأنّ العدمَ غيرُ مقْدور وقالَ أبو هاشمٍ مَن دُعى إلىٰ زناً فلمْ يفْعلْ مدِح قُلْنا المدْح على الكفّ الرابعة النّهى عن الأشياء إمَّا عن الجمْع

من حيث هى (وان رجع) أى النهى (إلى أمر) خارج (مقارن كالبيع فى وقت النداء فلا) يدل على الفساد إذ لا يلزم من فساد المقارن فساد ذلك الشىء فان المنهى عنه فى هذا المثال هو تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له وقد ينقل عن مالك وأحمد رضى الله عنهما دلالته على الفساد هنا قال الفنرى أن البيع بشرط الخيار لمبهم منهى فاسد مع رجوع النهى إلى المقارن وهو إبهام الخيار أقول يمكن أن يجعل من لوازم الوجود إذ الخيار شرع لازما لوجود صنف من البيع بخلاف تفويت الجمعة والابهام مفسد للخيار المشروع ويلزم فساد البيع بشرط الخيار لفساد لازمه الوجودى وقد يقال كان الاولى فى العبادات التفصيل أيضاً بأن يقال النهى فى العبادة ان رجع إلى مالا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى فسادها وإن رجع إلى مالا ينفك كالصلاة فى أرض مغصوبة فلا * ثم اعلم أن ههنا مذاهب خمسة لأنه إما أن يدل على الفساد فى الجملة أولا يدل أصلا أو يدل عليه فى العبادات دون المعاملات فالثالث مذهب والأول ينقسم إلى دلالته لغة أو شرعا وكل منها مذهب والأخير مختار المصنف والثانى إلى أنه يدل على الصحة أولا فهما مذهبان والأول مذهب الحنفية ولم ينقل تفصيل الثالث إلى أنه بحسب الشرع أو اللغة والدليل على أن الأدلة لغة أن حاصل معنى فساد الشىء سلب أحكامه عنه وليس فى لفظ النهى مايدل عليه باحدى الدلالات واستدل على الدلالة لغة بأنه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد لمجرد النهى وهذا لأنهم فهموا ذلك لغة وأجيب بأنا لا نسلم ذلك بل لفهمهم شرعا والدليل على دلالته مطلقا مع الجواب مثل مامر فى الدلالة لغة واستدل من ذهب إلى أنه لادلالة مطلقاً بأنه لو دل على الفساد لما صح أن يقال نهيتك عن الربا وتملك به واللازم باطل وأجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر كما فى قولك رأيت أسداً يرمى المسألة (الثالثة مقتضى النهى) أى متعلقه (فعل الضد) لاترك المنهى عنه بمعنى أن لا يفعله وهو عدم الفعل (لأن) متعلق النهى مكلف به والمكلف به مقدور إذالقدرة شرط التكليف فتعلق النهى مقدور ولا خفاء أن (العدم غير مقدور) عليه فتعلق النهى ليس بعدم فيكون فعل الضد لعدم الثالث اتفاقا (قال أبو هاشم) هو عدم الفعل إذ (من دعى إلى زناً فلم يفعل مدح) على مجرد أنه لم يفعل فهو مقتضى النهى فقط وإلالما مدح حتى يفعل الضد (قلنا المدح) إنما هو (على الكف) عن الزنا وهو فعل فيكون المدح على الفعل قال الفنرى وفيه نظر لأن الكف ترك الفعل ولافرق بينهما أقول هو سهو ومنشأه اشتراك لفظ الترك بين الكف وعدم الفعل المسألة (الرابعة — النهى) إما عن واحد أو أشياء والنهى (عن الأشياء إما عن الجمع) أى عن كل منها فيحرم تفريقا وجمعا

كنكاح الأختين أو عن الجميع كالربا والسرقة) أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الأمر السابق وصيغته تستعمل فى سبعة معان ذكرها الغزالى والآمدى وغيرهما * أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس * والثانى الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم « لايمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » * الثالث الدعاء كقوله تعالى: (ربنا لاتزغ قلوبنا) * الرابع الارشاد كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء) الآية * الخامس التحقير كقوله تعالى: (ولاتمدن عينيك) الآية * السادس بيان العاقبة كقوله تعالى: (ولا تحسبن الله غافلا) الآية * السابع اليأس كقوله تعالى: (لا تعتذروا اليوم) الآية وقد اختلفوا فى أن النهى هل من شرطه العلو والاستعلاء وإرادة الترك أم لا وأنه هل له صيغة تخصه أم لا وأنه هل هو حقيقة فى الطلب وحده أم لا وأن ذلك الطلب الذى هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا فى الأمر فعلى هذا إذا ورد النهى مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعى فى الرسالة فقال فى باب العلل فى الأحاديث مانصه * وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتى دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم انتهى ونص عليه أيضاً فى مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى: (وما نهاكم عنه فانتهوا) أمر بالانتهاء عن المنهى عنه فيكون الانتهاء واجباً لأنه قد تقدم أن الأمر للوجوب ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم فى بعض النواهى بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى (قوله وهو كالأمر) يعنى أن النهى حكمه حكم الأمر فى أنه لايدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم وفى المحصول أن هذا هو المختار وفى الحاصل أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى (ولاتقربوا الزنا) ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال فى المحصول أنه المشهور وابن برهان أنه مجمع عليه ودليل الإمام مردود بما تقدم فى الكلام على أن الأمر ليس للتكرار ولأن عدم التكرار فى أمر المريض انما هو لقرينة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسألة الثانية فى أن النهى هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لايدل عليه مطلقاً ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدى عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقاً وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقاً فى مسألتين فافهمه وقال

(كالربا والسرقة) وشرب الخمر (أوعن الجميع) بينهامع إباحة كل منهامنفردا (كنكاح الاختين)

أبو الحسين البصرى يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات واختاره الامام فى المحصول والمنتخب وكذلك أتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتى ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع وقد تقدم دليله فى الكلام على أن امتثال الأمر يوجب الاجزاء وإليه أشار المصنف بقوله النهى يدل شرعاً ولم يذكر الإمام ولامختصر كلامه هذا القيد وإذا قلنا لايدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل وجزم به الغزالى فى المستصفى قبل الكلام على المبين ثم ذكر بعد ذلك فى هذا الباب أنه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات فى أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولنرجع إلى كلام المصنف وحاصله أن النهى يدل من جهة الشرع على الفساد فى العبادات أى سواء نهى عنها لعينها أو لأمر قارنها لأن الشىء الواحد يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه وحينئذ لا يكون الآتى بالفعل المنهى آتياً بالمأمور به فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذى أتى به غير مجزىء وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم فى الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أوالمسنونة مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلا لو صحت لوقعت مأمورا بها أمر ندب لعموم الأدلة الطالبة للعبادات ثم ان الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين (قوله بعينه) هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فافهمه وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه * على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشىء الواحد مأموراً به منهياً عنه بجهتين واعتبارين كما لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه فى الدار فخاطه فيها * وأما النهى فى المعاملات فعلى أربعة أقسام لأن النهى لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا * والثانى لايخلو إما أن يكون إلى جزئه أم لا * والثالث لايخلو اما أن يكون إلى لازم غير مقارن أم لا * فالأول كالنهى عن بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصاة بيعا قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأولين فى الحديث * والثانى كبيع الملاقيح وهو مافى بطون الأمهات فإن النهى راجع إلى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لأن الأركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل فى الماهية * والثالث كالنهى عن الربا أما الربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهى عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلأن النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أوناقصاً صفة من أوصافه لكنه لازم والنهى فى هذه الثلاثة يدل على الفساد لأن الأولين تمسكوا

... ...

على فساد الربا بمجرد النهى من غير نكير فكان ذلك إجماعا وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى ✲ وأما الرابع فكالنهى عن البيع وقت نداء الجمعة فانه راجع أيضاً إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لايدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب وهذا التفصيل الذى اختاره المصنف صرح به الامام فى المعالم لكن فى أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره فتأمله ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى نفسه ونص فى الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد فانه عدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها لنهى الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرىء محرم على غيره إلا بما أحل به وما أحل به من البيوع مالم ينه عنه فلا يكون مانهى عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل فى عامة العلم انتهى ونص فى البويطى فى باب صفة النهى عن مثله أيضاً وهو كما نقله المصنف إلا فى استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعى أنه مستثنى كما تقدم ✲ المسألة الثالثة مقتضى النهى أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به إنما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لاتتحرك فمعناه اسكن وعند أبى هاشم والغزالى هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة فى هذا المثال ✲ لنا أن النهى تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف والعدم الأصلى يمتنع أن يكون مقدوراً لأن القدرة لابد لها من أثر وجودى والعدم نفى محض فيمتنع اسناده اليها إذ لافرق فى المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولأن العدم الأصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا وإذا ثبت أن مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت أنه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدوراً احتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهى عن الشىء أمر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهى ضد المنهى عنه ✲ المسألة الرابعة النهى إن كان عن شىء واحد فلا كلام وإن كان عن أشياء فعلى قسمين أحدهما أن يكون عن الجمع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهى عن نكاح الأختين وكالحرام المخير عند الأشاعرة كما تقدم فى خصال الكفارة ✲ الثانى أن يكون عن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر

. . .   .

بالمتعدد لخلص من السؤال قال ٭ (الباب الثالث فى العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول فى العموم العام لفظٌ يسْتغْـرقُ جميعَ ما يصْلح له بوضعٍ واحـد

(الباب الثالث فى العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول فى العموم) وأحكامه وقدم تفسير العام على المسائل اقتداء بالقوم وليكون الشروع فيها على بصيرة فقال (العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحـــد) فاللفظ جنس ويخرج به المفهوم والفعل والقياس (وقوله) يستغرق يخرج العلم والمضمر والنكرة فى الاثبات (وقوله) جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر لأنه غير مستغرق للجميع بخلاف المعرف بلام الاستغراق (وقوله) بوضع واحد يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة لا بالنسبة إلى افراد معنى واحد كالعيون لافراده الفوارة فانه عام ومثل اللفظ الذى له معنى حقيق ومعان أخر مجازية فانه باعتبار دلالته على هـــذه المختلفات ليس بعام وههنا بحث من وجوه ٭ الأول أن المشترك بالنسبة إلى المعانى ولفظ الحقيقة بالنسبة إلى ماوضع له وغيره غير مستغرق فلا حاجة إلى الاحتراز عنهما إليه أشار الفاضل حيث جعل هذا القيد للتحقيق والايضاح ولايجوز أن يجعل الاستغراق أعم من كونه بطريق الشمول أو البدل وألا يدخل النكرة المثبتة مفرداً وجمعاً ٭ الثانى أنه ان أريد بالصلوح صلوح الكلى لجزئياته خرج مثل القوم والرجال مع عمومهما وإن أريد صلوح الكل للاجزاء أو أعم منها دخل أسماء العدد والتثنية مع عدم عمومهما وان أريد صلوح اللفظ لمعان وضع لكل منها شخصيا أو نوعيا ناقض قوله بوضع واحد فلابد من أن يراد بما يصلح له ما هو أعم وباستغراقه تناوله لما يصلح له بحسب الدلالة مطابقة أو تضمنا ويزاد قولنا لكثير غير محصور حتى يخرج اسم العدد والتثنية ٭ فان قلت يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس لصلوحه للأجزاء الكثيرة ٭ قلنا المعتبر الأجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم ٭ الثالث أن النكرة المنفية مجاز مع دخولها فى تعريف العام الحقيقى لاستغراقها جميع ما يصلح له بالوضع النوعى فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن الجموع فى الجمع لانفى العموم فقط وأجيب بأنا لانسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم غير انتفاءه لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد وقد صرح محققو شارحى المختصر بأنها حقيقة كذا ذكر الفاضل ٭ أقول لقائل أن يقول إن لم تستغرق الجميع لم تكن عاما وإن استغرقت تكون مجازاً إذ تناولها لمايصلح له اللفظ وهو كل فرد لا على البدل بحسب إحدى الدلالتين وهو المعنى بالاستغراق ليس بالوضع الأصلى والجواب أن تناولها المذكور بدلالة الالتزام بمعونة النفى ولايخرج اللفظ المستعمل فى ماوضع له كالفرد المبهم هنا

وفيـــه مسائل) أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة وفى المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضاً لأن العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه فى المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الأمير بالعطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعانى الكلية كالأجناس والانواع وكذا الأمر والنهى النفسانيان ٭ والثانى أنه مجاز ونقله فى الأحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معانى الأعلام كلها ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون أمراً واحدا يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصّل فى جزء من أجزاء الارض ٭ والثالث أنه لا يصدق عليه لاحقيقة ولامجازاً حكاه ابن الحاجب إذا علمت هذه المقدمة فلنرجع إلى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفرداً بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعانى لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم وأيضاً فسيأتى قريباً أن العموم قد يكون عقلياً لالفظياً ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا فى المدلول الحقيقى أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفى المعالم أن العام مايتناول الشيئين فصاعدا من غـــير حصر فسلم من الاعتراضين وان وقع فى غيرهما (وقوله) يستغرق خرج به المطلق فانه سيأتى أنه لا يدل على شىء

بافادته المدلول الالتزامى عن كونه حقيقة وقولنا بحسب إحدى الدلالتين ليس بمتعلق بالتناول بل بالصلوح كقوله بوضع واحد ويصدق عليها أنها متناولة لجميع مايصلح له باحدى الدلالتين كدلالة المطابقة مثلا وإن كان التناول بالالتزام تأمل ولو سلم أنها مجاز لكن الوضع عند الاطلاق لايتناول النوعية ولو سلم فالتعريف للعام الأعم ٭ الرابع أنه قائل بتخصيص المفهوم كما سيجىء والتخصيص فرع العموم مع أن ذكر اللفظ فى الحد أخرج المفهوم كما مر فلو قال بدل اللفظ ما أو الذى لدخل ولا يلزم دخول الفعل ونحوه لخروجه بقوله يستغرق لأن الفعل كصلاة النبى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة لا يستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لأنه جار فى الشخص كذا ذكر الجاربردى أقول يجوز ان يراد بالتخصيص فى قولنا القابل للتخصيص كـذا وكـذا الذى جعله مقسما للمفهوم معناه اللغوى وهو تقليل الاشتراك لا الاصطلاحى وهو قصر اللفظ العام على بعض الآحاد ثم اعتبار الاستغراق فى العام إنما هو رأى الشافعية وبعض الحنفية وأما عند عامتهم فيكفى فى العموم انتظام جمع من المسميات كما صرح به فخر الإسلام وغـيره (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل)

من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة فى سياق الإثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجل أو عدداً كعشرة فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقى نعم هى عامة عموم البدل عند الأكثرين ان كانت أمراً نحو اضرب رجلا فان كانت خبرا نحو جاءنى رجل فلا تعم ذكره فى المحصول فى الكلام على أن النكرة فى سياق النفى تعم ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر (وقوله) جميع مايصلح له احتراز عما لا يصلح فإن عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه فى اللغة (وقوله) بوضع واحد متعلق بيصلح والباء فيه للسببية لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لاالمناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز ان يكون حالا من ما أى جميع المعانى الصالحة له فى حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالأسد وتقريره على وجهين * أحدهما أن العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهى صالحة لها فإذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع مايصلح لها مع أنها عامة لأن الشرط إنما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذى لم يدخل فيها هو إفراد وضع آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير قد أشار إليه فى المحصول اشارة لطيفة فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا وقل من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فإنه عزيز مهم وإياك وما وقع للأصفهانى والقرافى فى شرحيهما للمحصول * التقرير الثانى أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ فى حقيقته كالعين وفى حقيقته ومجازه كالأسد وحينئذ فيصدق أن يقال أنه لفظ مستغرق لجميع مايصلح له وليس بعام أما الأسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد وفى الحد نظر من وجوه * أحدها أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقياً أو رسميا أورده الآمدى فى الاحكام الثانى أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمراً أورده أيضا الآمدى وكذلك ابن الحاجب * الثالث النقض بأسماء الأعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له افراد وقد استغرقها أورده ابن الحاجب * الرابع أنه أخذ فى تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرف قيدا فى المعرف باطل لما علم فى علم المنطق أورده الأصبهانى شارح المحصول وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى لكونه عناية فى الحد نعم قولنا ضرب زيداً عمرا لم يستغرق جميع

. . . .

ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب قال (الأولى — أنّ لكلِّ شيء حقيقةً هو بهَا هو فالدّالُّ عليْها المطْلق وعليْها مع وَحْـــدة معيَّنة المعْرفَةَ وَغيْر مُعيّـنةٍ النّكِـرةُ وَمَع وَحْداتٍ معْدودةٍ العدَدُ ومَع كلِّ جُـزْئياتها العامُّ)

المسألة (الأولى) فى الفرق بين المطلق والعام وهو (أن لكل شيء حقيقة هو بها هو) كالحيوان الناطق الانسان فانه بهذا المفهوم هـو ويسمى الماهية لابشرط وهى غيرها بشرط لا لتحققها فى الأعيان دون الثانية (فا) للفظ (الدال عليها) أى تلك الحقيقة من حيث هى بلا اعتبار قيد إيجابى أو سلبى (المطلق) وهـو معنى قولهم هـو المتعرض للذات دون الصفات لا بالإثبات (و) الدال (عليها) أى الحقيقة (مع وحـدة معينة المعرفة) سواء كانت الدلالة بمعاون فى التشخيص كالمضمر واسم الإشارة والمعرف بلام العهد والمضاف إلى المعرفة لأنه لوحظ فى أصل وضعه العهد وكذا الموصول أولا كالعلم (و) الدال مع وحدة (غير معينة النكرة) نحو رجل فانه يدل على فرد من ذكور بنى آدم البالغين بلا تعيين (و) الدال عليها (مع وحدات معدودة) أى كثرة محصورة (العدد ومع) وحدات غير محصورة بأن يكون مع (كل جزئياتها العام) فان قلت الكثير المتحقق فى قولنا جاء القوم كيف لا يكون محصورا فان أردت مالا يدخل تحت العد والضبط بالنظر إليه يكون لفظ السموات غير عام قلنا المراد أن لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين ثم ههنا اشكالات * الأول أن الذى فى قولك الذى يأتينى فله كذا معرفة مع عدم دلالته على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرف بلام الاستغراق كذا قال الفنرى أقول ذو اللام المستغرق عام وكذا الذى هنا لاتصافه بصفة عامة فلكل منهما وحدة مجموعية * فان قلت فيلزم كون النكرة المنفية معرفة وكذا مثل أى رجل يأتينى قلنا ثمة وإن أمكن اعتبار الوحدة المجموعية لكنها ليست بمعينة إذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا إنما يكون فى المعارف * فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى فالوحدة المجموعية فى الذى غير مستفادة منه وإن أريد النوعى ورد النكرة المنفية قلنا لوحظ بغير الوحدة الفردية فى الذى فعند العموم صار كأن الوحدة المجموعية متعينة بالوضع بخلاف النكرة المنفية * الثانى أن المعرف بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة مع أنه جعل كلا منهما قسيما الآخر والجواب أن هذه أقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام * الثالث أن المعرف بلام الجنس فى قولنا الرجل خير من المرأة مطلق على رأيه لكون المراد منه الماهية لا بشرط فيلزم أن لا يكون معرفة لأنها الماهية بشرط شيء والجواب أنه معرفة

أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فإن بعضهم يرى أن المطلق هو النكرة كما حكاه فى المحصول وحاصله أن لكل شىء حقيقة أى ماهية ذلك الشىء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشىء فالجسم الإنسانى مثلا له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان فان الإنسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازما لها كالوحدة والكثرة أومفارقا كالحصول فى الحيز المعين فمفهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وإن كان لا يخلو عنه إذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أى على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أى مع الدلالة على كونه واحدا إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس إن كان معينا فهو المعرفة كزيد وإن كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الإمام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها إن كانت معدودة أى محصورة لاتتناول ما عداها فهو العدد كخمسة وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين وهذه العبارة التى فى العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الإمام وعليها مع كثرة غير معينة إلى ما قلناه لأنه يرد عليه الجمع المنكر

لاعتبار الوحدة المعينة النوعية فيها والمراد بالوحدة ما هو أعم من الشخصى والنوعى والجنسى على ما صرح به الجاربردى ولا نسلم أن المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها فى الذهن كما ذكر الفاضل فى الفرق بين الرجعى ورجعى إلا أنه يبقى أن رجعى يراد بها الحقيقة مطلقاً مع قطع النظر عن الحضور الذهنى وإن تحقق فيلزم أن لا تكون نكرة ويمكن أن يتحمل أنه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة نكرة باعتبار عدم اعتبار الحضور * الرابع أنه خرج عن ضابط المعرفة نحو الرجلان وعن النكرة مثل رجلان إذ لا وحدة فردية ثمة ولا مجموعية بخلاف الرجل والرجال ورجل ورجال الجواب أن المراد بالمجموعية الاجتماعية فان قلت فحينئذ أسماء العدد إما من المعرفة أو النكرة قسما آخر قلنا الملاحظ فيها ليست الوحدة الاجتماعية من حيث هى بل الوحدات المحصورة التى تعرض الاجتماعية عليها * الخامس أنه لم يقيد الجزئيات فى العام بالجميع مع أنه شرط العموم وأيضاً لا يلزم فى العام أن يكون ما يصلح له من الكثرة الجزئيات كما مر بل قد يكون أجزاء كما فى المسلمين * الجواب عن الأول بأن الجمع المضاف يراد به الجميع كما فى عبيدى أحرار فان قلت فحينئذ يكون الجمع المنكر واسطة بين العدد والعام قلنا لما لم يفد مزيد

كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا ومنه أخذ القرافى حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى يفيد التتبع فى محاله وكلامه يقتضى أنه اختراعه ❊ واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه ❊ أحدها أنه يقتضى أن العدد والمعرفة والعام متقابلات أى لا يصدق أحدها على الآخر لأن هذا شأن التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فتداخلت الأقسام ❊ الثانى أن اعتبار الوحدة فى مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل ❊ الثالث ان العدد فى قولنا خمسة رجال مثلا إنما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد إما اسم للمجموع أو للرجال فقط وهو الأقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمس وانا عددناها بها وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ فى التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الإمام فى المحصول والمعالم بقوله معينة ولكن أبدله فى الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال (الثانية — العمومُ إمّا لغةً بنفسه كأيٍّ للكلّ

أحكام اكتفى باندراجه تحت النكرة ولم يعد قسما آخر كالتثنية ❊ وعن الثانى بأن المسلمين يدل على الماهية الاعتبارية وهى مفهوم المسلم مع جزئياته وإن لم تكن جزئيات مفهوم اللفظ إلا أن هذا لا يتأتى فى مثل الجبع مع أنه من ألفاظ العموم إلا أن يتعسف . السادس أن الرقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة مطلق مع القطع بأن المراد فرد من أفراد الرقبة غير مقيد بشىء من العوارض وهذا مناف لجعل المطلق الحقيقة من حيث هى إليه يشير كلام الفاضل أقول يمكن أن يتحمل بأنا لا نسلم القطع بذلك لم لا يجوز أن يراد الحقيقة وتلزم الفردية ضرورة التحرير ولو سلم فارادة الفرد باعتبار أنه جزئى من جزئيات الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه مطلقاً بمعنى أنه موضوع للحقيقة من حيث هى هذا ❊ والحق أن رقبة بالتنكير على وزن أسد ولا خفاء أنه موضوع لواحد من أحاديثه كما نص عليه فى شروح المفصل لا للحقيقة المتحدة فى الذهن وإلا لما بقى فرق بينه وبين أسامة مع أن أهل اللغة صرحوا بخلافه اللهم إلا أن يلتزم وضع أسد للحقيقة من حيث هى وأسامة لها باعتبار حضورها فى الذهن فاحفظ هذه المباحث فإنه قد خلا عنها الشروح المسألة (الثانية العموم) الثابت باللفظ (إما) أن يثبت (لغة بنفسه) أى نفس اللفظ من غير قرينة تدل عليه (كأى للكل) أى لذوى العلم وغيرهم كقولك فى الاستفهام أى شىء عندك وفى المجاز

وَمَنْ للعالمين وَمَا لغَيْرِهِمْ ، وأيْنَ للْمكانِ ، ومَتى للزّمانِ أو بقَرِينةٍ فى الإثباتِ كالجمْعِ المُحلىّ بالألفِ واللاّمِ

أى رجل يأتينى فله كذا وأى ثوب تلبسه فأنت جميل والمذكور فى كتب الحنفية أن أى نكرة وان أضيفت إلى المعرفة لأنه على أى تقدير تصلح لواحدمهم على البدل وهو باعتبار الأصل للقصد إلى فرد كسائر النكرات وإنما تعم لعموم الصفة والمراد الوصف المعنوى لا النعت النحوى إذ الجملة بعدها قد تكون خبراً أو صلة أو شرطا قال الفاضل الأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدى دخل الداروأعتق أى عبيدى دخل الدار والاستدلال بجواز عود الضمير المفرد اليه ونحوه ضعيف لجريانه فى مثل مامن (و) مثل (من العالمين) أى لذوى العلم وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والأولان يعمان ذوى العقول نحو من جاء فله كذا ومن فى الدار والأخيران قد يكونان للشمول وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعالى:ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر اليك وإفراد الضمير وجمعه نظرا إلى اللفظ والمعنى لأنه وإن كان للبعض إلا أن البعض متعدد (و) مثل (ما لغيرهم) أى غير العالمين وهو قول بعض أهل اللغة والأكثرين على أنه يعم ذوى العلم وغيرهم قال الله تعالى:(والسماء وما بناها)فإن قلت فنى قوله :(فاقرأوا ما تيسر من القرآن) يجب قراءة جميع ما تيسرعملا بالعموم قلنا بناء الأمر على التيسير دل على إرادة ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع وإلا لانقلب متعسرا (و) مثل (أين المكان) فان قولنا أين تذهب أذهب يفيد عموم الامكنة (و) مثل (متى للزمان) كقولك متى تخرج أخرج فانها تفيد شمول الأزمنة وكذا فى الاستفهام نحو أين زيد ومتى القتال فإنها على وزان من فى الدارإذ الأصل أزيد فى الدار أم عمرو أم بكر إلى غير ذلك عـــدل إلى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر أو التطويل المتعسر كما أن أصل من جاء فله كذا إن جاء زيد أو جاء عمرو أو جاء بكر وعلى هذا (أو) يثبت العموم من اللفظ (بقرينة) ضمت إليه إما (فى الإثبات كالجمع المحـــلى بالألف واللام) للاستغراق سواء كان جمع قلة أو كثرة نحو ما رآه المسلمون حسنا ونحو الرجال قوامون والدليل على عمومه تعين جواز الاستثناء الشامل للكل لما سبق أن المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحداً أوأكثر نحوجاءنى رجال فقال الرجال كذا وقد يكون حصة غيرمعينة لكن باعتبار عهدتيها فى الذهن مثل ادخل السوق حيث لايقصد العهد الخارجى وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لنى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتمييز والتعيين فى كل

والمُضاف وكَذا اسمُ الجِنْس أو النَّفي كالنَّكرةِ في سياقهِ أوْ عُرفاً مثْلُ : حُرِّمتْ عليكمْ أمَّهاتكمْ فإنَّه يوجبُ حُرمَةَ جميع الإسْتمْتاعاتِ أوْ عقلاً كَترتُّبِ الحكْم على الوَصفِ ومعْيارُ العُمومِ جوازُ الإسْتِثناء فإنَّه يُخْرجُ ما يَجبُ انْدِراجه

من الصور ليتميز ما يقصد باللفظ فهو فى الأول لتعريف الجنس وفى الثانى للعهد الخارجى وفى الثالث للعهد الذهنى وفى الرابع لاستغراق الأفراد وهو المعنى بالعموم وإذا تمهد هنا فنقول الأصل الراجح فى المعرف باللام العهد الخارجى لأنه حقيقة التميز وكمال التعيين ثم الاستغراق لندور الحكم على الطبيعة من حيث هى بلا اعتبار الافراد ، وتوقف العهد الذهنى على وجود قرينة البعضية فالاستغراق والعموم هو المفهوم من الاطلاق عند عدم العهد الخارجى خصوصاً فى الجمع إذ الجمعية قرينة القصد إلى الافراد كذا ذكر الفاضل (و) مثل الجمع (المضاف) جمع قلة أو كثرة نحو أولادنا أكبادنا ونحو عبيدى أحرار (وكذا اسم الجنس) فانه عام أيضاً إذا كان بلام الاستغراق نحو يا أيها الناس اعبدوا ربكم أو مضافاً نحو يخالفون عن أمره (أو) يثبت العموم بقرينة فى (النفى كالنكرة فى سياقه) نحو لارجل فى الدار فإنها تعم (أو) يثبت (عرفا مثل) قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم فإنه) لغة ، لايفيد إلا حرمة شيء ما من الأمهات لكنه (يوجب حرمة جميع الاستمتاعات) المتعلقة بقضاء الشهوة عنها كالوطء والقبلة ، والمس ، والنظر بشهوة (أو عقلا كترتب الحكم على الوصف) المناسب . كقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا » فان الترتيب يدل على أن وصف السرقة علة لحكم وجوب القطع ، وبعد ثبوت العلية يحكم العقل بعموم العلية بمعنى انه كلما وجدت العلية ثبت الحكم قال الخنجى : المقسم هو العموم اللغوى فيشمل العموم العقلى . قال الفنرى : هذا كلام عجيب إذ العقلى قسيم اللغوى ، فلا يكون اللغوى مقسما له اللهم إلا أن يريد بالعموم العموم المستفاد من اللفظ والعموم العقلى مستفاد منه ولو بقرينة العقل أقول تعجبه أعجب كأنه فهم بالعموم اللغوى عموم اللفظ لغة وليس كذلك بل مراده أن ليس المراد بلفظ العموم معناه الاصطلاحى أى كون اللفظ مستغرقاً للجميع بالوضع وإلا لم يشمل عموم ما يستغرق بقرينة العقل مع أنه مقسم له بل المراد معناه اللغوى وهو مطلق الشمول سواء كان بحسب الوضع أو بضمه قرينة العقل وما ذكر بعد قوله اللهم المشعر بتعسفه قريب مما ذكرنا لكن لا تعسف فيه الابناء على ما لخصه ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها استدل على عمومها بوجه يشمل الكل وبوجه يختص بالبعض . أما الأول فقوله : (ومعيار العموم جواز الاستثناء) فى جميع ما ذكر (فانه) أى الاستثناء (يخرج ما يجب اندراجه

لولاهُ وإلاَّ لجَازَ منَ الجمع المنكَّر قيل لوْ تنَاوَل لامْتَنَع الإسْتِثْناء لِكَونه نقضاً قلنا منْقوضٌ بالإسْتِثْناءِ منَ العَدد وأيْضاً اسْتِدلالُ الصَّحابةِ رَضيَ اللهُ عنْهمْ بعُمومِ ذلكَ فى مثْلِ : « الزَّانيةُ والزَّانِى »

لولاه) أى لولا الاستثناء (وإلا) أى وإن لم يكن الاستثناء كما ذكر (لجاز) أن يستثنى (من الجمع المنكر) إذ لامانع منه سوى عدم وجوب الاندراج ، وإن لم يوجد الاستثناء واللازم باطل وفاقا ولهذا قالوا فى قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» بتعذر الاستثناء وحمل الأعلى غير فى الوصف فعلم أنه اخراج ما وجب اندراجه لولاه فلولا أن كلا من المذكورين واجب الاستغراق للجميع لما صح استثناء كل فرد منه واللازم باطل لأنه يصح أى عبيدى جاء إلا زيداً فأعتقه ومن جاء إلا زيداً فأكرمه وما يصنع إلا الحباكة أصنع وأين يذهب إلى السوق أذهب ، ومتى يخرج إلا يوم السبت أخرج وخسر الرجال أو رجال أولاد آدم أو الإنسان . إلا أهل الإيمان ، ولا إله إلا الله ، وكذا القياس فى الآخرين جوازه وإن لم يرد شرعا فان (قيل : لو تناول) أى المستثنى منه المستثنى ، ووجب الاندراج قبل الاستثناء (لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً) للكلام السابق ، فان المتكلم بالعام قد دله على الاستغراق ، ثم رجع عن ذلك باخراج البعض منه فيلزم ثبوت الحكم وعدمه (قلنا) هذا (منقوض بالاستثناء من العدد) إذ العدد نص فى تناول جميع آحاده فلو كان وجوب التناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضاً واللازم باطل لوروده مثل قوله تعالى : «فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما» والحل ما قيل إن المستثنى داخل بحسب الوضع لكنه لا يتعلق الحكم به ، بل الحكم يتعلق بالباقى بقرينة الاستثناء ولولاه لدخل مقصوداً بتعلق الحكم به كما لو دخل وضعاً ، ولا يخفى أن النقض المذكور تجويز لتحقق معيار العموم فى العدد وتسليمه مع أنه ليس بعام واعتذر عنه الفنرى بأن المعيار جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ ، وهو جزئيات مفهومه ، والمستثنى فى العدد ليس جزئيا لمفهومه أقول : لايخفى ما فيه لما أسلفت اللهم إلا أن يقال إن عموم مثل القوم والرجال إنما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد والأقرب أن يقال المعيار جواز الاستثناء من غير المحصور ، وأما الثانى فقوله : (وأيضاً) الدليل على العموم (استدلال الصحابة رضى الله عنهم بعموم ذلك) ظاهره الإشارة إلى جميع ما تقدم ، والمراد البعض بقرينة أنه لم يثبت استدلالهم بالجميع ، بل بالبعض كالوصف المرتب عليه الحكم بالفاء (فى مثل الزانية والزانى) فاجلدوا كل واحد منهما ، فانهم استدلوا به على تعميم إيجاب الجلد على كل من زنى من غير نكير ، والخنجى ، والمراغى ، والجاربردى زعموا أن هذا مثال

يُوصيكمُ الله فى أولادِكم أمرتُ أن أقاتلَ النَّاس حتى يقُولوا لا إلهَ إلا الله الأئمةُ من قُريْشٍ نحنُ مَعاشرَ الأنْبياءِ لا نورثُ شائعاً منْ غيْر نكير) أقول العموم إما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلا القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان أحدهما أن يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج إلى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاماً فى كل شىء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته وكذا كل وجميع والذى والتى ونحوها وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهرى وغيره فان كانت مأخوذة من السؤر بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفى الحديث وفارق سائرهن أى باقيهن وشرط أى أن تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو مررت بأيهم قام أى بالذى أو صفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالا نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضا أو منادى نحو يا أيها الرجل فانها لا تعم واما أن يكون عاماً فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن قال الصحيح أنها تعم الذكور والاناث والأحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الأحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية أو

لعموم المفرد المحلى باللام وليس بسديد إذ المستدل على عمومه المفرد المحلى الذى هو اسم جنس لكونه المعدود فى صيغ العموم دون الصفة إذ هى ليست باسم جنس كما تقدم واعتراض الفنرى بأنه يلزم التكرار فى الجملة لأن الناس أيضاً اسم محلى وإن كان أحدهما مشتقاً والآخر غيره ضعيف لوقوع مثله فى الجمع المحلى كما ستعرف وكالجمع المضاف نحو قوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم) فان فاطمة رضى الله عنها احتجت بعمومه على أبى بكر رضى الله عنهما فى توريثها فدك والعوالى موضعين كانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليها أحد من الصحابة بل عدل أبو بكر إلى تخصصه بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء كما سيجىء وكاسم الجنس المحلى نحو قوله عليه السلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم فان عمر استدل بعمومه على عدم جواز قتال مانعى الزكاة ولم ينكر العموم أحد ، بل عدل أبو بكر إلى الاستثناء وقال : أليس أنه قال ﷺ إلا بحقها ، والزكاة من حقها وكالجمع المحلى كقول أبى بكر رضى الله عنه رداً على الانصار حين قالوا سيخلق منا إمام (الأئمة من قريش) وقوله محتجاً على فاطمة قال عليه الصلاة والسلام (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركناه صدقة * من غير نكير من أحد عمومها والأول مثال جمع القلة . والثانى للكثرة قوله : (شائعاً من غير نكير) متعلق باستدلال

استفهامية فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بحر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لاتعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ، ونقله عنه الأصفهانى فى شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هى العبارة المشهورة إلى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى : «ومن لستم له برازقين» وكذلك أى كقوله تعالى: « قل أى شيء أكبر شهادة قل الله» والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل وأما أن يكون عاما فى غير أولى العلم وهو ما . نحو اشتر مارأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء وفيه خلاف يأتى ذكره بدليله فى تأخير البيان إن شاء الله تعالى لكن إذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أى بشيء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيداً فانها لا تعم ، واما أن يكون عاماً فى الأمكنة خاصة نحو أين تجلس أجلس ، وأما فى الأزمنة نحو متى تجلس أجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأتنى ولم أر هـذا الشرط فى الكتب المعتمدة ولقائل أن يقول : لو كانت هـذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك (قوله أو بقرينة) هذا هو الحال الثانى ، وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة . قد تكون فى الإثبات ، وهى أل والإضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدى ، وعلى المفرد ، وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس . كقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا » فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن إن كانت أل عهدية فان تعميمها لافراد المعهودين خاصة . قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الإسم فى العموم وعدمه * وهنا أمور : أحدها — أن هذه القرينة قد تفيد العموم فى النفى أيضاً نحو ولا تنكحوا المشركات . الثانى — أن العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات ، وعلى الجمع يعم الجموع لأن أل تعم أفراد ما دخلت عليه ، وقد دخلت على جمع ، وكذلك الإضافة وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به فى حالة النفى أو النهى على ثبوت حكمه لمفرداته إنما حصل النفى أو النهى عن افراد المجموع ، والواحد ليس بجمع ، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفى المجموع نفى كل فرد ، ولا من النهى عنه النهى عن كل فرد . فان قيل : يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب الكلية فان معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفياً أم لا كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة قلنا : لاتنافى بينهما

... ...

فانا قد أثبتناه لكل فرد من أفراد مادخل عليه وهو المجموع • الثالث — لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه فى الكلام على أن الأمر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى : « فليحذر » الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ، ونقله القرافى هنا عن صاحب الروضة ، وأما المفرد المعرف بأل فذكره الإمام فى كتبه وصحح هو وأتباعه أنه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان فى الوجيز ، ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرد والجبائى . ونقله الآمدى عن الشافعى رحمه الله والأكثرين ، ورأيت فى نصه فى الرسالة نحوه أيضاً فانه نص على أن الأرض من قوله تعالى : « خلق السموات والأرض » من الألفاظ العامة التى أريد بها العموم ، ثم نص على أن قوله تعالى : « الزانية والزانى . والسارق والسارقة » ونحوه من العام الذى خص ، ورأيت فى البويطى نحوه أيضاً فانه جعل قوله تعالى: « النفس بالنفس » من العام المخصوص ولك أن تقول لم لا قال الشافعى رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف ، وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة (قوله أو النفى) تقديره أو بقرينة فى النفى وهو معطوف على قوله فى الإثبات وحاصله أن النكرة فى سياق النفى تعم سواء باشرها النفى نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان النافى ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشىء أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل إن وهى لا التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم ، وما عدا ذلك ، نحو لا رجل قائما ، وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا أبو حيان فى حروف الجر ، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين فى البرهان فى الكلام على معانى الحروف لكنها ظاهرة فى العموم لا نص . قال إمام الحرمين : ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فى نحو جاء الرجال إلا زيداً ، وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجانى فى أول شرح الإيضاح والزمخشرى عند قوله تعالى : « ما لكم من إله غيره » وعند قوله تعالى : « ما يأتيهم من آية » نعم يستثنى من إطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا : ما كل عدد زوجاً ، فان هذا ليس من باب عموم السلب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود إبطال قول من قال إن كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردى صاحب التلقيحات فاستدرجه • وإذا وقعت النكرة فى سياق الشرط كانت للعموم أيضاً صرح به فى البرهان هنا وارتضاه الأبيارى فى شرحه له واقتضاه كلام الآمدى وابن الحاجب فى مسألة لا آكل

. . .　　. . .　　. . .

(قوله أو عرفا) هذا هو القسم الثانى من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم إما أن يكون لغة أو عرفا كقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة» فانا حملناه على الأكل للعرف وفيه قول مذكور فى باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل (قوله أوعقلا) هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفى ، وأما فى اللغة فانها لم تدل على هذا العموم ، أما فى المفهوم فواضح ، وأما فى المنطوق فلما مر أن تعليق الشىء بالوصف لايدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وإن كانت عامة فى الأشخاص فهى مطلقة فى الأحوال والأزمان والبقاع ، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته فى الأشخاص بل لابد من دليل عليه مثاله قوله تعالى : «اقتلوا المشركين» يقتضى قتل كل مشرك لكن لافى كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضى ذلك فى حال ما وما من مشرك إلا ويقتل فى حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القرافى والأصفهانى فى شرحى المحصول وقرراها بهذا التقرير فى الكلام على التخصيص وهى صحيحة نافعة ونازع الشيخ تقى الدين فى شرح العمدة فى صحتها وكذلك الإمام فى المحصول فانه قال فى كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمر الجميع الاقيسة كان متناولا لامحالة لجميع الأوقات والاقدح ذلك فى كونه متناولا لكل الأقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الإطلاق أنه إذا عمل به فى شخص ما فى حال ما فى زمان مافلا يعمل به فى ذلك الشخص مرة أخرى أما فى أشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الأشخاص أن لايبقى شخص إلا ويدخل والتوفية بالاطلاق أن لايتكرر الحكم فى الشخص الواحد ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الأمر لايقتضى التكرار * الثانى : دلالة العموم قطعية عند الشافعى رحمه الله والمعتزلة أيضاً وظنية عند أكثر الفقهاء هكذا نقله الأبيارى شارح البرهان وهى فائدة حسنة وممن نقله عنه الأصفهانى شارح المحصول وذكر الماوردى نحوه أيضاً نقال واختلف القائلون فى أن مازاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر فى البرهان فى أول العموم عن الشافعى نحوه أيضاً (وقوله ومعيار العموم الخ) اعلم أن الشافعى رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ماسبق ذكره من الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة إلى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشىء واختاره الآمدى وقيل بالوقف فى الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى واختار المصنف مذهب الشافعى ، واستدل عليه بوجهين أحدهما جواز الاستثناء وذلك لأن

... ...

هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ماشئناه من الافراد والاستثناء اخراج مالولاه لوجب اندراجه فى المستثنى منه ولزم من ذلك أن تكون الأفراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم إلا ذلك أما المقدمة الأولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه نعم قالوا إن كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا فى دارك إلا زيدا منهم أو إلا رجلا منهم والتعليل الذى ذكره المصنف يدفع إيراد هذه الصورة ولم يصرح الإمام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه فى غير موضع من هذه المسألة وماقاله المصنف هو الصواب لكن فى هذا الدليل كلام تقدم فى أدلة من قال أن الامر للتكرار ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لأن المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول وأجاب المصنف بأن ماذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل فى المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره قال إلا أن يكون العدد مما يستعمل فى المبالغة كالألف والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال مايجب اندراجه لولاه وأيضاً فإن المستثنى داخل فى المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد اخراج المستثنى (قوله وأيضاً) أى الدليل الثانى استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير نكير فكان إجماعا وبيانه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى: «الزانية والزانى» وبعموم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبى بكر رضى الله عنهما فى توريثها من النبى صلى الله عليه وسلم الأرض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فإنه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة وهذا الحديث معزو إلى الترمذى فى غير جامعه والثابت فى الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لأبى بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال إلا بحقها وتمسك أيضاً أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائى قال

. . .   .

(الثالثة الجَمْعُ المُنكَّر لا يقْتَضِى الْعمُومَ لأنَّه يَحْتَمِلُ كلَّ أنواع العَددِ قال الجُبائِىُّ حقيقة فى كلٍّ أنواع العَددِ فيُحْمَلُ على جَميع حقَائقِهِ قلْنا لا بَلْ فى الْقَدر المُشْتَرك) أقول الجمع المنكر أى إذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا لأبى على الجبائى * لنا أن رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل صحة تقسيمه إليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والأعم لا يدل على الأخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله فى كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعدا وإلا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه واحتج الجبائى بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لأن الأصل فى الاطلاق الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما ذكرناه فى باب الاشتراك وقد تقدم هناك من كلام المصنف أن أبا على الجبائى ممن جوز استعمال المشترك فى معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً والجواب أنا لا نسلم أنه حقيقة فى كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله فى المحصول لأنا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف يكون حقيقة فيها وأيضاً فللفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالا أقله

الصحابة المتعلق بالكل المسألة (الثالثة الجمع المنكر) فى الإثبات (لا يقتضى العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد) فان رجالا يمكن وصفه بأى عدد شئت فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل فلا يكون مستغرقا إذ المحتمل على البدل لكل من الجموع على أنه تمام المراد لا يكون مستغرقا للجميع كالنكرة المفردة المثبتة بالنسبة إلى كل فرد وإلا لما كان محتملا لكل واحد كذلك وللفنرى ههنا تطويل ممل مخل بلا طائل ثم قال بناء على ماطوله وفيه نظر فإنه يدل على الثلاثة اتفاقا وهو نوع من العدد أقول لو سلم فيخرج بقيد الغير المحصور وبأنه ليس بمستغرق لجميع مايصلح له إذ لاخفاء فى صلوحه لما زاد على الثلاثة من المراتب (قال الجبائى) أى الجمع المنكر (حقيقة فى كل أنواع العدد) لصحة اطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والأصل الحقيقة فيكون مشتركا بين الجميع وإطلاق المشترك بلاقرينة يوجب الحمل على جميع مدلولاته الحقيقية كما هو مذهب الشافعية (فيحمل على جميع حقائقه قلنا لا) يلزم من صحة اطلاقه على المراتب الاشتراك لفظا (بل) يجوز كونه حقيقة (فى القدر المشترك) وهو مافوق الإثنين من الافراد ولايلزم كونه حقيقة فى الجميع المستغرق الذى هو أحد

ثلاثة وليس كذلك لأنه جمع كثرة والأصل فى مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة قال * (الرابعة قوله تعالى : لا يَسْتَوِى أَصْحابُ النَّارِ وأَصْحابُ الجَنَّةِ يَحْتَمِلُ نَفْىَ الاسْتِواءِ منْ كلِّ وجه ومنْ بعْضهِ فلا يَنْفِى الاسْتواء من كلِّ وجْهٍ لأنَّ الأعمَّ لا يَسْتلزِمُ الأخصَّ

أنواعه إذ لا دلالة للعام على الخاص وله أن يقول يحمل على الكل لرجحانه على كل ماسواه من المراتب لاشتماله على الجميع ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يلزم فى غيره اليه أشار الفاضل المسألة (الرابعة) قال الإمام (قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) ليس بعام فى نفى كل فرد من أفراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل مسلم بذمى كما يقتل ذا بذلك كما هو مذهب الشافعى خلافا لأبى حنيفة بل (يحتمل نفى الاستواء من كل وجه) متعلق بالنفى لا بالاستواء أى يحتمل أن يكون النفى من كل وجه ووجهة فيشمل كل فرد من الاستواء (ومن بعضه) أى بأن يكون من بعض الوجوه بحيث لا يتعلق إلا بالبعض وكان أعم منهما فهو حقيقة فى القدر المشترك (فلا ينفى الاستواء من كل وجه) فلا يكون حقيقة فى الأول الذى هو عموم النفى (لأن الأعم لا يستلزم الأخص) قيل الاستواء أعم من أن يكون من كل وجه أو من بعض الوجوه فاذا انتفى الأعم انتفى الأخص فيعم النفى فى جميع الاستواءات ويقرب من هذا مايقال من أن التقدير لا يستويان استواء والنكرة فى النفى تعم والحاصل أن هذا نقيض يستويان استواء ومفهومه ثبوت استواء ما فالنقيض نفى كل استواء لأن نقيض الايجاب الجزئى السلب الكلى وقد يقال عليه أن الاستواء فى الإثبات مطلق وهو منصرف إلى الكامل فيراد به جميع الاستواءات فاذا دخل النفى أفاد سلب العموم لا عموم السلب وأجيب بأن المراد الكامل فى الحقيقة لا الشامل للافراد كالرقبة تنصرف إلى السليمة لا أن يراد بها جميع الرقبات وزعم الجاربردى أن الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله فى المسألة المذكورة مبنى على الخلاف فى أن الآية تفيد عموم النفى أولا واليه أشار المحقق أقول الحق أنه ليس كذلك لأن الحنفية صرحوا بعمومها فى نفى الاستواء إلا أن حقيقة العموم متروكة بدلالة محل الكلام لعدم قبوله حكم الحقيقة لوجود المساواة فى كثير من الصفات بل الخلاف فى المسألة مبنى على أن الشافعى نظر إلى أن عصمة الذمى بعقد الذى هو خلف الاسلام وهى دون عصمة المسلم التى ثبتت بالاسلام الذى هو الأصل فلا يقتل المسلم به وأبا حنيفة نظر إلى أن سبب العصمة مطلق كون الآدمى مكلفاً لأن تحريم التعرض إنما شرع للتمكن من إقامة ما كلف به فيكون المسلم والذمى يشتركان فى التكليف فيشتركان فى مسببه وهى العصمة على السواء ثم

وقوله لا آكلُ عامٌّ فى كلِّ مأكول فيُحمَلُ على التَّخْصيص كما لو قيل لا آكلُ أكلا وفرق أبوحنيفة بأنَّ أكْلاً يدلُّ على التَّوحيدِ وهوَ ضعيفٌ فإنه للتَّوكيدِ فيَسْتوى فيه الواحدُ والجمعُ) أقول نفى المساواة بين الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هوعام فى الأمور التى يمكن نفيها أم لاوفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها فى الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجـــوه فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس بعام بل نفى للبعض لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وإن قلنا من بعض الوجوه فلا يستوى عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة أن هذه أيضاً للعموم وممن صححه الآمـــدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لايقتل بالكافر لأن القصاص مبنى على المساواة وخالف الإمام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه اليهما والأعم لا يستلزم الأخص فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لأن الأعم انما لا يدل عن الأخص فى طرف الاثبات أما فى طرف النفى فيدل لأنه نفى الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد

التفاوت فى التكليف لايوجب التفاوت فى العصمة كما فى الفقير الغير المكلف بأداء الزكاة والغنى المكلف به وأما الحربى والمستأمن فإنما أبيح دمهما لعارض الكفر المحارب لكون الأول حربيا تحقيقا والثانى كذلك تقديراً بخلاف الذمى (وقوله لا آكل) يعنى أن قوله لا يستوى لا يعم بخلاف لا آكل (عام فى كل مأكول) جميع المأكولات (فيحمل على التخصيص) عند الشافعى فلو نوى أكل مأكول معين صح ولم يحنث بأكل غيره (كما لو قيل لا آكل أكلا) والجامع سلب حقيقة الاكل التى هى مصرح فى الأصل مقدر فى الفرع لاشتمال الفعل عليه ولا يخفى جريان هذا الدليل فى لا يستوى (وفرق أبو حنيفة) بينهما (بأن أكلا يدل على التوحيد) فهو فرد غـــير معين فى سياق النفى فيعم ويقبل التخصيص بتعيينه وليس فى المتنازع فيه مايدل عليه فلا عموم ولاتخصيص إذ هو فرعه والمصدر الثابت فى ضمن الفعل يدل على نفس الماهية دون الافراد فلا يعم لأن الفعل إنمايدل على مجردالماهية مع مقارنة الزمان وأما الحنث بكل أكل فلاشتماله على الماهية لا للعموم (وهو) أى كون أكلا دالا على التوحيد (ضعيف فإنه) أى المصدر المذكور هنا (للتوكيد) والتوكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فلا يدل إلا على الماهية ولذا لايثنى ولايجمع (فيستوى فيه الواحد) والتثنية (والجمع) بخلاف

لكانت الماهية موجودة ولهذا لو قال مارأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضاً فلان الأفعال نكرات والنكرة فى سياق النفى تعم (قوله بخلاف لا آكل) اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا آكل التمر أولم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئا معينا كقوله والله لا آكل أكلا فلا خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة أنه لايحنث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما إذا نوى التمر بقوله والله لا آكل أوان أكلت فعبدى حرففى تخصيص الحنث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت مماذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلا متعديا لم يقيد بشيء كما صوره الغزالى فى المستصفى وأن يكون واقعا بعد النفى أو الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبى حنيفة أنه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لأن التخصيص فرع العموم والثانى وهومذهب الشافعى أنه عام لأنه نكرة فى سياق النفى أوالشرط فيعم ولأن لا آكل يدل على نفى حقيقة الأكل الذى تضمنه الفعل فلولم ينتف بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم إلا ذلك فاذا ثبت أنه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على مالوقال لا آكل أكلا فان أباحنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه ومال فى المحصول لمقالة أبى حنيفة فقال إن نظره فيه دقيق وفى المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى الإمام بأن لا آكل يتضمن المصدر والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هى والماهية من حيث هى لا تتعدد فيها فليست بعامة وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث بالجميع وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثانى ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الإمام لأبى حنيفة بشيء فى غاية الفساد فانه بناه على أن أكلا ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد وقد تقدم

مايكون للنوع والعدد والحق أنه إذا سلبت الماهية لزم سلب كل فرد لزومه عن سلب فرد مبهم وهذا معنى العموم وإن كان ضروريا على أنه ذكر فى الجامع أن نية السفر الخاص فى ان خرجت فكذا يصح ديانة ويوجه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص وفى بعض النسخ وكذا لا آكل مكان بخلاف لا آكل ووقع بسببه

بطلان الكل وبناه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأمكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً فان المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا آكل ونوى فى مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعى على أنه لو قال إن كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح (فروع) حكاها الإمام أحدها أن خطاب النبى صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى: «يا أيها النبي» لا يتناول أمته على الصحيح وظاهر كلام الشافعى فى البويطى أنه يتناولهم * الثانى أن خطاب الذكور الذى يمتاز عن خطاب الإناث بعلامة المسلمين وفعلوا لايدخل فيه الاناث على الصحيح ونقله القفال فى الإشارة عن الشافعى وكذلك ابن برهان فى الوجيز * الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار وقيل يقتضيه * الرابع إذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد الاستغراق * الخامس خطاب المشافهة كقوله: يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل * السادس إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا باضمار شيء وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منهما لم يجز اضمار جميعها لأن الاضمار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لاعموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون فى الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون فى الآخرة كرفع التأثيم قال وللخصم أن يقول ليس أحدها بأولى من الآخر فيضمرها جميعاً السابع قول الصحابى مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لأن الحجة فى المحكى لا فى الحكاية والمحكى قد يكون خاصا وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الألف واللام للعهد قال وأما إذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوى قضى بالشفعة لجار فجانب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل فى الأحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال إلى أنه يعم * الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعاً وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معاً أو مرتباً فدل ذلك على أنه لافرق على خلاف مايقوله أبو حنيفة قال الإمام وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال * واعلم أنه قد روى عن الشافعى أيضاً أنه قال حكاية الأحوال إذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافى بينهما بأن قال لاشك أن الاجمال المرجوح لايؤثر إنما يؤثر المساوى أو الراجح وحينئذ فنقول الاحتمال المؤثر إن كان فى محل الحكم وليس فى دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعى بالكلام الأول وإن كان فى دليله قدح وهو المراد بالكلام الثانى * التاسع مثل يا أيها الناس وياعبادى يشمل الرسول

. . .   .

وقال الحليمى إن كان معه قل فلا وقيل لايدخل مطلقا ٭ العاشر المتكلم داخل فى عموم متعلق خطابه عند الاكثرين كقوله تعالى : «وهو بكل شىء عليم» وقولك من أحسن إليك فاكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال فى الحاصل وهو الظاهر ٭ الحادى عشر المدح أو الذم لايخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه أيضاً الآمدى وابن الحاجب ونقلا مقابله عن الشافعى وكذلك ابن برهان أيضاً ومثاله قوله تعالى: «إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم» «والذين يكنزون الذهب والفضة» (فرع) قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة» ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعى فى الرسالة فى باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة فى جميعها لافى بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه ورأيت فى البويطى نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك الآمدى وابن الحاجب ثم اختار خلافه قال (الفصل الثانى فى الخصوص وفيه مسائل ٭ الأولى التَّخْصيص إخْراجُ بَعْض ما يَتناوَلُهُ اللَّفظُ

خبط عظيم فى بعض الشروح (الفصل الثانى فى الخصوص) أى التخصيص وأحكامه (وفيه مسائل) المسألة (الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ) عنه وهذا تعريف البصرى فالاخراج كالجنس وبعض مايتناوله يخرج الفسخ المخرج للكل والمقيد أيضاً لأن المطلق لدلالته على الماهية من حيث هى لايتناول الافراد قال الفنرى ويخرج عنه مايخرج غير متناول اللفظ كالاستثناء المنقطع أقول الاخراج فرع تناول اللفظ فحيث لاتناول فلا إخراج نعم لو قال فى قيد الاخراج إخراج مالا إخراج له لكان وجها وقال المدقق أراد البصرى التناول بتقدير عدم المخصص ووجهه دفع أن يقال التخصيص يقتضى الخروج فلا يكون اللفظ متناولا للقدر الخارج وإلا لما كان خارجا ولاحاجة إليه لأن التناول بحسب الوضع وهو ثابت مع التخصيص إذ هو لايقتضى إلا كون بعض آحاد المدلول غير مراد وهو لاينافى التناول بالوضع ولذا قيل التخصيص تناول اللفظ شيئا مع عدم إرادة البعض ثم لايخفى أن الحد المذكور غير مختص بتخصص العام المحدود بل يعم تخصيص العام بمعنى اللفظ المنتظم فى الجملة للمسميات بل تخصيص غير العام كقصر العد على البعض بالاستثناء وأن تخصيص المفهوم وغيره عما هو ليس بلفظ خارج عنه والتحقيق أن التخصيص بالنسبة إلى العموم فمعناه مايقابل العموم بأى معنى كان فهو عند القائلين بتخصيصهما بالألفاظ عبارة عن قصر اللفظ العام مستغرقا أو منتظما فى الجملة كما هو المختلف على بعض آحاده سواء كان بعقل أو لفظ غير مستقل موصول أو مفصول عند القائلين بالاستغراق وبعقل أو لفظ موصول مستقل عند القائلين بالانتظام وعن قصر اللفظ العام المتعدد آحاده محصورة أولا

والفَـرْق بينَـه وبَين النَّسْخ أنَّه يكونُ للبَعْـض والنَّسخ قَدْ يكونُ عن الكلْ وَالمُخَصَّص المُخْرَجُ عَنْهُ

١

عند البعض وأما عند من أجرى العموم فى الألفاظ والمعانى بأن قال هو شمول أمر المتعدد أو خصه بالمعانى فقال هو شمول المفهوم لافراده أو تعلق معنى بأمور متعددة أو تحقق معنى فى عدة من الأمور فالتخصيص إنما يقابل كلا من هذه المعانى فى تقليل شيوع العام وبعض شموله فتفسير المصنف إياه بناء على اختصاص العموم بالألفاظ وعدم التقييد بما ذكرنا من القيود ليشمل المذاهب الثلاثة واجرائه التخصيص فى المفهوم والمعنى اما بأن يراد اللغوى أو يكون على مذهب من لايقصر العموم على اللفظ والحد الشامل له على جميع المذاهب أنه تعريف أن العموم للخصوص ونوقض بأنه تعريف التخصيص بالخصوص وهو تعريف الشيء بما يساويه فى الجلاء والخفاء فان من عرف الأول عرف الثانى وبالعكس وأجيب بأن المراد بالأول الإصطلاحى وبالثانى اللغوى فلا تساوى فى الجلاء والخفاء إذ اللغوى قد عرف والإصطلاحى بعد لم يعرف (والفـرق بينـه) أى التخصيص (وبين النسـخ أنه) أى التخصيص (يـكون للبعض) أى لاخراج بعض الآحاد فقط (والنسخ قد يكون عن الـكل) وفى بعض النسخ عن الـكل أى لاخراج الـكل وإزالة الحـكم عنه وقد يكون للبعض وهذا يشعر بأن التخصيص أخص اللهم إلا إذا ثبت التباين بينهما بمعنى آخر كالوصل والفصل والاستقلال وعدمه وقال الإمام فى المحصول التخصص جنس تحته أنواع كالاستثناء والنسخ وغيرهما فعلى هذا كل نسخ تخصيص فعلى كلا التقديرين الفرق بينهما بالعموم والخصوص لـكن النسخ أعم على الأول والتخصيص على الثانى ثم فرق الامام بين الاستثناء والنسخ بأن التخصيص إزالة فان كانت عن الـكل فنسخ وعن البعض استثناء وهو منقوض باستثناء الـكل عن الـكل فإنه ليس بنسخ لأنه غير جائز وغير متراخ والنسخ جائز ومتراخ وبالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها والنسخ عن البعض كنسخ جلد المحصن عن آية الزنا لأن شيئا منها ليس باستثناء على أن التخصيص فى الحقيقة بيان لازالة إلا ظاهرا (والمخصص) بصيغة المفعول هو البعض (المخرج عنه) أى عن لفظ يتناوله وغيره كذا ذكر الفنرى ويحتمل أن يكون الضمير فى عنه راجعا إلى الموصول ويكون المخصص بصيغة المفعول هو العام لا البعض المخرج فالمعنى المخصص هو الذى أخرج عنه أى البعض والجاربردى جزم بأن المراد هذا دون الأول لأنه يمتنع صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام ليس إلا أقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه مخصصا عنه لا ينافى ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا أى

وَالمُخَصِّصُ المُخْرِجُ وَهُوَ إِرَادَةُ اللَّافِظِ وَيُقَالُ لِلدَّالِّ عَلَيْهَا مَجَازاً الثَّانِيَةُ القَابِلُ لِلتَّخْصِيصِ حُكْمٌ ثَبَتَ لِمُتَعَدِّدٍ لَفْظاً كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ» أَوْ مَعْنًى وَهُوَ ثَلَاثَةٌ: الأَوَّلُ العِلَّةُ وَجُوِّزَ تَخْصِيصُهَا كَمَا فِي العَرَايَا الثَّانِي: مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ فَيُخَصَّصُ بِشَرْطِ بَقَاءِ المَلْفُوظِ

مخرجا ولاخفاء أن هذا أليق بعبارة المصنف سياقا وسباقا (والمخصص) بصيغة الفاعل هو الشيء (المخرج) عن اللفظ بعض مايتناوله (وهو) أى المخصص وهو المخرج فى الحقيقة (إرادة اللافظ ويقال للدال) أى اللفظ الدال (عليها) أى تلك الإرادة أى يستعمل لفظ المخصص أو المخرج فيه أو يطلق عليه (مجازاً) اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق المسألة (الثانية) فيما يجوز تخصيصه ومالا يجوز ٭ الحكم الثابت لواحد فقط لايقبل التخصص لأنه بيان أن الحكم المتعلق بالمتعدد غير ثابت للبعض فاذن (القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد) اما (لفظاً) أى لمتعدد دل عليه اللفظ بمنطوقه (كقوله تعالى : اقتلوا المشركين) فانه خص منه أهل الذمة وأمثالهم (أو) حكم ثبت لمتعدد (معنى) وهو مالا يكون اللفظ دالا عليه بالمنطوق بل أمور يتعلق بها معنى (وهو ثلاثة الأول العلة) الشرعية فانها ليست بلفظ عام دال على الكثرة بل العقل يعمم وجود المعلول فى صور وجودها (وجوز تخصيصها) فى بعض الصور كتخصيص علية الطعم بحرمة الربا فى البعض (كما فى العرايا)وهو بيع الرطب بالتمر من عراه عن ذلك أى أفرده عنه سمى هذا العقد بذلك لأن هذا المقدار أفرد من جملة النخيل ليؤكل رطبا وقد خص جواز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا الوسق والوسقين والثلاثة والأربعة وجواز البيع بهذا الوجه وإن خالف القياس إلا أنه جوز للحاجة فيتقدر بقدرها وهى مابينه فى القليل دون الكثير وعند البعض لايجوز تخصيص العلة إذ معنى التخصيص على ماقالوا وجود العلة مع تخلف الحكم عنها فى بعض الصور ولاخفاء أن عند التخلف لاتبقى العلة علة فلا تخصيص إذ العلة ماثبت به الحكم لزوما والحق ان النزاع لفظى إذ لو جعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخلف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل داخلا فى العلة لم تتحقق العلة مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص (الثانى مفهوم الموافقة) فانه ليس لفظا دالا على المتعدد لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه يثبت بمفهومه حكما عاما للأفراد (فيخصص) المفهوم بمعنى أن لايثبت الحكم الثابت به المتناول للافراد فى بعضها الدليل أرجح (بشرط بقاء) حكم (الملفوظ) مثل قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فانه يدل بمفهومه ويسمى

مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء قلتين بالراكد قيل يوهم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالمخصص) أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم فى الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص فذكر فى هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص بفتح الصاد وأخر أحكام المخصص بكسرها إلى الفصل الثالث فأما التخصيص فقال أبو الحسين أنه اخراج بعض مايتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أى عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الإرادة نفسها فان ذلك الفرد مايدخل فيهما حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فسيأتى أنه من المخصصات وكذا بدل البعض كما

القياس الأولى على حكم عام وهو حرمة سائر أنواع الأذى فيتخصص عنه البعض بشرط بقاء حرمة التأفيف عند عدم مرخص شرعى أو حرمة الايذاء عند عدمه وإلى الأول مال الجاربردى وإلى الثانى الفنرى (مثل جواز حبس الوالد لحق الولد) إذا امتنع عنه وجواز ايذائه بالفجور وضربه بالارتداد فان كلا منها يخصص بعض أنواع الايذاء عن مجموعها الذى يعمه حكم الحرمة وأما إذا نافى التخصيص حكم الملفوظ فلا يجوز مثل أن يخص عن حكم الحرمة تأفيف الوالد أوضربه بتجويزها بلا مرخص شرعى (الثالث مفهوم المخالفة) فان حكم المنطوق وإن كان خاصا لكن يستنبط بالمفهوم حكم عام وهو انتفاء حكم المنطوق فى جميع الصور المسكوت عنها ويجوز أن يقوم دليل أقوى على ثبوت حكم المنطوق فى بعضها (فيخصص) حينئذ المفهوم بأن لايثبت الانتفاء الثابت به فى البعض (بدليل راجح) على المفهوم (كتخصيص مفهوم) قوله صلى الله عليه وسلم (إذا بلغ الماء قلتين) لم يحتمل خبثا وهو أن مادونهما جاريا أولا يحتمله (بالراكد) إذ الجارى وإن كان دونهما لاينجس فى أحد قولى الشافعى الأول إلا بالتغير وهو مختار المصنف هنا وفى الغاية القصوى لقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور لاينجسه شىء إلا ماغير طعمه أولونه أوريحه فى بئر بضاعة وكانت تجرى فى البساتين والخبر الثانى لكونه دالا بمنطوقه رجح على الأول الدال بالمفهوم ولأنه ينقل هكذا الماء الجارى لاينجس إلا بالتغير وهو لكونه خاصا راجح على الأول العام على ماعليه الشافعية فان (قيل) التخصيص فى كلام الشارع ممتنع لأنه فى الطلبى (يوهم البداء) فى الخبرى (أو الكذب قلنا يندفع) الوهم (بالمخصص) أى ورود المخصص المبين للمراد دال على عدم إرادة القدر المخصوص ابتدا وأيضاً معارض بكثرة وقوعه مثل الله خالق كل شىء وأوتيت من كل شىء حتى

صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريشاً ولك أن تقول يدخل فى هذا اخراج بعض العام بعد العمل به وسيأتى انه نسخ لا تخصيص حيث قال خصنا فى حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتى بعد هذه المسألة ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الأزمان فرق بينهما بأن التخصيص اخراج للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم من أن إخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص لاجرم أن فى بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا إيراد والمخصص بفتح الصاد هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على مازعمه بعضهم فان المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالارادة (قوله ويقال) أى ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الارادة مجازاً والدال يحتمل أن يكون صفة للشىء أى للشىء الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أى الشخص الدال على الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثانى هو الذى ذكره الامام لا غير فانه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصا فى ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقا أو باطلا وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الارادة وهذا مخالف للجميع * المسألة الثانية الشىء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لأمر متعدد لأن التخصيص إخراج البعض والأمر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم إن المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى: «اقتلوا المشركين» فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة * الأول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزه بعضهم ومنعه الشافعى وجمهور المحققين كما قاله فى المحصول فى الكلام على الاستحسان وإنما عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة فى العرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع قد جوزه * الثانى مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى: «ولا تقل لهما

صار كالمثل قولهم مامن عام إلا وقد خص منه إلا نحو قوله: «والله بكل شىء عليم»

أف، فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى، وخص منه الحبس فى حق دين الولد فانه جائز على ماصححه الغزالى وطائفة منهم المصنف فى الغاية القصوى فأما إذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف فى مثالنا فانه لايكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ المنطوق معارض لما حكيناه عنه فى النسخ قلنا إن كان الاخراج لمعارض راجح كردة الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصا لا ناسخاً للمنطوق لأنه لاينافى مادل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل أورد ابتداء كان نسخاً له لمنافاته إياه وهذا هو المراد هناك الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لأنه إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح وإن كان مرجحاً كان العمل به ممتنعاً هذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب لأن المخصص لايشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه جمعاً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث فاذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم أنه لا ينجس إلا بالتغير واختاره الغزالى وجماعة ومنهم المصنف فى الغاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لاينجسه شىء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم (قوله قيل يوهم البداء) اعلم أن من الناس من قال إن التخصيص لايجوز لأنه إن كان فى الأوامر فانه يوهم البداء وإن كان فى الأخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى وإيهام المحال لايجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفائها قال الجوهرى وبداله فى هذا الأمر بداء ممدود أى نشأ له فيه رأى والجواب أنه يندفع بالمخصص أى بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لأنا إذا علمنا أن اللفظ فى الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وإنما يلزم البداء أو الكذب أن لو كان المخرج مراداً وكلام الامام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف فى الأمر والخبر وليس كذلك بل فى الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبى الحسين فى المعتمد والشيخ أبى إسحق فى شرح اللمع وغيرهم قال * (الثالثة يَجُوزُ التَّخْصِيصُ مابَقِىَ غَيْرَ مَحْصُورٍ لِسَماجَةِ « أكلتُ كلَّ رمانٍ »

المسألة (الثالثة) لايجوز التخصيص بحيث لا يبقى فرد والا لكان نسخاً لاتخصيصاً فلا بد لجوازه من غاية فذهب البصرى والإمام إلى أنه (يجوز التخصيص مابقى) من آحاد العام عدد (غير محصور) لأنه لو لم يقف إلى هذا الحد بل جاز إلى بقاء واحد فقط لم يوافق اللغة لأنها لاتستحسن ذلك (لسماجة أكلت كل رمان) أى قباحته لغة

وَلمْ يأكلْ غيرَ واحدةٍ وجوَّز القفَّالُ إلىٰ أقلِّ المَراتبِ فيجوزُ فى الجمْع ما بَقِى ثلاثةٌ فإنَّه الأقلُّ عندَ الشَّافعىِّ وأبى حنيفةَ بدليلِ تفاوُتِ الضَّمائرِ وَتفصيل أهْلِ اللُّغةِ واثنانِ عنْدَ القاضى والأسْتاذِ بدليلِ قوْلهِ تعالىٰ : « وكُنَّا لحُكمِهِم شاهدِين » فَقِيلَ أضافَ إلىٰ المَعْمُولَيْنِ

إذا كان ثمة ألف رمانة مثلا (ولم يأكل غير واحدة) ولذا يعاب بذلك وكذا إلى بقاء ثلاثة أو أربعة أو نحوهما من العدد المحصور فى المثال المذكور لشمول الاستقباح الكل والتصوير فى الواحد لكونه أدخل فى الاستقباح قال الفنرى إن أراد بغير المحصور الغير المتناهى فباطل وإن أراد عدم العلم بقدرها فلو بقى كثرة معلومة القدر كأربعمائة فى هذا المثال وجب أن لايصح التخصيص وهو باطل أقول يجوز أن يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب الأكثر فى الجميع أو ذلك المجموع اليسير وما يتعسر عدها فى الجم الغفير كما فى هذا المثال (وجوز القفال إلى أقل المراتب) أى أقل مراتب ما يصح إطلاق اللفظ عليه حقيقة (فيجوز) التخصيص (فى الجمع ما بقى) أقل مراتب الجمع وهو (ثلاثة فانه الأقل) أى أقل الجمع (عند الشافعى وأبى حنيفة) رحمهما الله لا اثنان وهو مذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة (بدليل تفاوت الضمائر) حيث قالوا فى التثنية فعلا وفى الجمع فعلوا فدل على تغايرها لغة وأن صيغة الجمع غير موضوعة المثنى (و) بدليل (تفصيل أهل اللغة) فانهم يقولون الاسم إما مفرداً أو مثنى أو مجموع ويذكرون لكل منهما تعريفاً على حدة وأحكاماً تختص به كالنعت وغيره ، فيقال رجال ثلاثة ورجلان اثنان إلى غير ذلك (واثنان) عطف على ثلاثة ، أى يجوز القفال تخصيص الجمع ما بقى ثلاثة على قياس الرأى المذكور ، واثنان (عند القاضى والأستاذ) أى على قياس قولهما فى أقل الجمع ، وهو قول جمع من الصحابة والتابعين . إذ لو لم يكن الاثنان جمعاً لتفاوتا ألبتة بحسب الضمير واللازم باطل (بدليل قوله تعالى : « وكنا لحكمهم شاهدين ») فى اثنين دل عليه قوله تعالى : « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث » (فقيل) فى الجواب المصدر يجوز أن يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول وإليهما معاً فجاز عود ضمير الجمع إلى سليمان وداود والقوم المحكوم عليهم لا إلى المثنى بناء على أنه (أضاف) المصدر وهو الحكم (إلى المعمولين) وهم الحاكمان والمتحاكمان وفيه نظر إذ لانسلم جواز الإضافة إليهما معاً كيف ويلزم منه عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن الفعل إما مشترك بين الفاعلية والمفعولية أو حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى لعدم

وقوله تعالى : « فَقَدْ صغَتْ قلو بُكمَا » فقِيلَ المُرادُ بِهِ المُيولُ وقوله عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ : الإثْنانِ فمَا فوْقهُما جماعةٌ فقيلَ أرادَ جوازَ السَّفرِ

القدر المشترك بين التأثير والتأثر فان قلت قد أضيف اليهما معاً فى مثل عجبت مضاربة القوم قلنا : لم لايجوز أن يكون باعتبار الفاعلية فقط أو المفعولية لتشاركهم فى الأمرين والجواب التزام عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم فى الجملة جمعاً بين الأدلة (و) أيضاً لو لم يكن جمعاً لما أطلق عليه واللازم باطل بدليل (قوله تعالى) لعائشة وحفصة رضى الله عنهما ان تتوبا إلى الله (فقد صغت قلو بكما) اطلق صيغة الجمع على القلبين إذ ما جعل الله لاحد أزيد من قلب فى جوفه والأصل فى الاطلاق الحقيقة (فقيل) فى الجواب (المراد به) أى بلفظ القلوب (الميول) والدواعى المختلفة يقال لمن تردد قلبه إلى جهتين انه ذو قلبين وهذا وإن كان مجازاً يصار إليه توفيقاً قال الإمام وليس المراد نفس القلب الذى هو جارحة لأنها لاتوصف بالصغو قال الفنرى : وفيه نظر فإن الميول لاتوصف بالصغو الذى هو الميل لا يقال مال إلى فلان ميلا والقلب يوصف به كما قال الحماسى : • صفا قلبي ومال اليك ميلا • أقول : يجوز ذلك للمبالغة كما فى جهد جاهد وجد جده والقلب فى قول الحماسى للنفس وقد يجاب بأن إطلاق الجمع على الاثنين فى أمثال هذا مجاز إطلاقا لاسم الكل على البعض أو يشبه الواحد بالكثير فى العظم والخطر وإنما كثر مثل هذا المجاز أعنى ذكر العضو الذى لا يكون لواحد إلا واحداً بلفظ الجمع إذا أضيف إلى اثنين نحو قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما احترازاً عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح المراد (و) أيضاً لو لم يكن الاثنان جمعاً لما حمل الجمع عليه واللازم باطل بدليل (قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل) فى الجواب (أراد به جواز السفر) للاثنين ورفع ما كان منهياً فى بدء الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين حيث قال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فالمعنى أن لكل اثنين حكم الجمع فى جواز السفر ، ويجوز أن يراد أنهما كذلك فى المواريث استحقاقا وحجباً أو فى حكم الاصطفاف خلف الإمام وتقدمه عليهما يؤيده أنه بعث لبيان الأحكام لاتعريف اللغة على أن النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه لأنه ضم شيء إلى آخر وهو حاصل فى اثنين بل النزاع فى صيغ الجمع وضمائره اليه أشار المدقق وإنما يصدر الأجوبة بقلنا كما هو دأبه بل ذكر لفظ قيل لعدم خلوها عن تمحل ونقل العلامة عن الفتوحات المكية للشيخ العارف العربى محى الدين قدس الله سره أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الوقائع فسألته عن أقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق إلى أنه ثلاثة وفريق إلى أنه اثنان فما الحق فقال عليه

(وفى غيرِهِ إلى الواحدِ وقومٌ إلى الواحدِ مُطلَقاً) أقول اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لابد من بقائه بعض التخصيص فذهب أبو الحسين إلى أنه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما إلا أن يستعمل ذلك العام فى الواحد تعظيما له وإعلاما بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى: «فقدرنا فنعم القادرون» وهذا المذهب، نقله الآمدى وابن الحاجب عن الأكثرين، واختاره الإمام وأتباعه، واختلفوا فى تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال: ما بقى غير محصور أى مابقى من المخرج عنه عدد غير محصور، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصوراً فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان فى البيت ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجنا فى اللغة سمجا أى قبيحاً قال الجوهرى سمج الشىء بالضم سماجة أى قبح فهو سمج باسكان الميم كضعب فهو صعب وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتى والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضاً فهذا الدليل لايحصل به المدعى لأنه إنما ينفى الواحد فقط والمذهب الثانى وهو رأى القفال الشاشى، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهى إلى أقل المراتب التى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة، وعلى هذا فيجوز التخصيص فى الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفى غير الجمع كمن وما ل وإلى الواحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصا واحداً وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها

الصلاة والسلام أخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغى أن يفصل ويقال الجمع إما جمع فرد أو جمع زوج فأقل مراتب الأول ثلاثة وأقل مراتب الثانى اثنان * واستدل أيضاً على أن أقل الجمع اثنان بقوله فان كان له أخوة فلأمه السدس والمراد اثنان فما فوقهما والجواب أن المراد أن حكمهما حكم الجمع فى المواريث كما مر، وقد يستدل من جواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة بما ذكر فى كونهما أقل الجمع والجواب أنه لاتلازم بين الجمع والعام لجواز كون الجمع نكرة وجواز كون العام غير جمع فالمثبت لأحدهما لا يكون مثبتاً للآخر كذا ذكر المحقق (و) يجوز التخصيص (فى غيره) أى غير الجمع نحو من وما والمفرد المحلى بلام الجنس وأين ومتى (إلى الواحد) لأنه أقل مايصدق عليه اللفظ لا أقل مراتب العدد حتى يحتاج إلى الاعتذار بأن الواحد عدد عند الأصوليين خلافا للحساب (وقوم) جوزوا التخصيص (إلى الواحد مطلقاً) سواء

فى المحصول فى أثناء العموم * والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً أى سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » والقائل نعيم بن مسعود الأشجعى هكذا قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت فى الرسالة للشافعى أن القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى فى المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره فقال التخصيص إن كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس إلا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز إلى الواحد وإن كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم النـاس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور القليـل فيجوز إلى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة ، وقد قتلت اثنين ، وإن كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينـة أو محصورا كثيراً مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقى قريباً من مدلول العام (قوله : فانه الأقل) هذه هى المسألة التى ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول ذهب الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما ، إلى أن أقل الجمـع ثلاثة فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً واختاره الإمام والمصنف ، وقال القاضى والأستاذ أقله اثنان واختار ابن الحـاجب فى المختصر الكبير الأول وأما فى المختصر الصغير فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى ، وفى الاستدلال يقتضى الأول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة ، وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ، ولا مجازاً حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسألة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما : أن الضمائر متفارقة أى متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحينئذ فنقول اختلاف الضمير فى التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضاً فلأنه لا يجوز وضع شىء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك الثانى أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا وبين صفتيهما أيضاً فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لأن كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثانى ، وعن التقرير الأول من الدليل الأول وأما على التقرير الثانى فيؤخذ منه أيضاً لأنا نقول لما كان مغايراً جعلوا لكل واحد منهما شيئاً يميزه (قوله بدليل قوله تعالى) شرع فى أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهى ثلاثة . الأول قوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث — إلى قوله : لحكمهم » فلو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن

. . .   .

يقال لحكمهما وجوابه أن الحكم مصدر ، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا ، وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الإمام وهو جواب عجيب فان المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً سمعت شيخنا أبا حيان يقول : سمعت شيخنا أباجعفر بن الزبير يقول فى هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب فى المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضاً وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثانى قوله تعالى : «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما» أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما ، وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع فى الجانب الأيسر ومجازاً على الميل الموجود فيه كقولهم مالى إلى هذا قلب من باب إطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغر حقيقة * واعلم أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية أنك إذا أضفت الشيئين إلى ما يتضمنها نحو قطعت رءوس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب فى المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم : الإثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبى موسى الأشعرى والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب فى المحصول بأنه محمول على إدراك فضيلة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر إلا فى جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقها جماعة فى جواز السفر ، واقتصر المصنف على الثانى ، وهو ضعيف لأن السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب أن هذا استدلال على غير محل النزاع لأن الخلاف ليس فى لفظ الجمع ولا فى لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه (فائدة) محل الخلاف مشكل لأنه لا جائز أن يكون فى صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدى وابن الحاجب فى المختصر

كان العام جمعاً أو غيره لاستواء مراتب العدد فى الاندراج تحت العام واستحالة الترجيح بلا مرجح وتيقين الأقل ولأن الناس الأول فى قوله تعالى : «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم» أريد به نعيم بن مسعود وحده والجواب عن الأول منع الاستواء لقيام الدليل على وجوب بقاء قدر يستهجن الكلام فيما دونه كما مر وعن الثانى بأن الناس الأول معهود لا عام مخصوص لأن إطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجى هو إرادة أحد محتملات اللفظ بقرينة

الكبير قال : وإنما محل الخلاف فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شىء إلى شىء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولأنه لو كان كذلك لما أمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ولاجائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها إن اقترنت بالألف واللام أو بالإضافة كانت للعموم كما تقدم وإن لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وإن استعملت فى الأقل كانت مجازاً فلم يبق إلا جموع القلة وهى خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشارع :

بأفعل وبأفعال وأفعله وفعلة يعرف الأدنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكرا كمسلمين أو مؤنثا كمسلمات فان كانت أعنى جموع القلة هى محل الخلاف فالأمر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع أنه من جموع الكثرة هكذا صرح به الإمام فى المحصول فى الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدى وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما * قوله وفى غيره إلى الواحد أى فى غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده قال (الرابعة — العامُّ المُخصَّصُ مَجازٌ وإلاَّ لزِمَ الاشْتراكُ وقالَ بعْضُ الفُقهاءِ إنَّه حَقيقَةٌ ،

العادة وغيرها لأن اللام تكون لعدة أنواع من التعريفات كما مر ومثله لا يكون تخصيص العموم ثم المختار على ماذكر المحقق أنه ان كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشتريت العشرة أحدها وإلا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى الاثنين نحو أكرم الناس العلماء وإن كانوا علماء وإن كان بمنفصل فان كان فى محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول : قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة ، وقد قتلت الاثنين وإن كان غير محصور فى عدد كثير . فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل دارى فأكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر . والدليل عليه أنه لو قال قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً مخطئاً وكذا لو قال أكلت كل رمان فى البستان ولم يأكل إلا ثلاثة ، وكذا لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بالثلاثة زيد وعمرو وبكر ، المسألة (الرابعة : العام المخصص مجاز) فى القدر الباقى مطلقاً سواء خص بمتصل أو منفصل لأن العام حقيقة فى الاستغراق دون الباقى (وإلا لزم الاشتراك) فيكون مجازاً فيه لأنه خير منه (وقال بعض الفقهاء) من الحنابلة (إنه) أى العام المخصص (حقيقة) فى الباقى مطلقاً لسبقه إلى الفهم بعد التخصيص وهو آية الحقيقة ولأن اللفظ كان متناولا له قبل التخصيص وبعد التخصيص التناول باق فيكون حقيقة فيه * الجواب عن الأول إن سبق الباقى بأنه المراد فقط إنما هو بقرينة المخصص لا بالوضع وعن الثانى بأن التناول له قبل

وَفرق الإمامُ بين المخصِّص المُتَّصل والمُنْفصل لأنّ المُقيّد بالصِّفة لمْ يتَناوَلْ غيْراً قلْنا المُركّبُ لمْ يوضعْ والمُفردُ مُتناولٌ) أقول اختلفوا فى العام إذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أم لا على ثمانية مذاهب حكاها الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب أنه مجاز مطلقا لأنه قد تقدم أنه حقيقة فى الاستغراق فلو كان حقيقة فى البعض أيضاً لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثانى أنه حقيقة مطلقاً ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لأن تناوله للباقى قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لا عليه وحده والثالث قاله الإمام تبعا لأبى الحسين البصرى ان خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الا زيدا أو أكرمهم إلى المساء * وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازا كالنهى عن قتل العبيد بعد الأمر بقتل المشركين فان قلنا أنه مجاز ففى الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان (قوله لأن المقيد بالصفة) هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف إذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة وإذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول المخرج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازا وإلا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير ذكره فى الحاصل وهو الذى يظهر من كلام المصنف

التخصيص كان لكونه جزء المراد وبعده من حيث أنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعا (وفرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل) أى وبين المخصص به وعدما بالمنفصل عقلا أو غيره مجازاً فى الباقى وما بالمتصل الغير المستقل كالصفة حقيقة فيه (لأن المقيد بالصفة) ونحوها (لم يتناول غيراً) مثل أكرم بنى تميم الطوال فان العام لا يحتمل سواهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فانه متناول للأفراد المخصصة إطلاقا فاستعماله بعد خروجها استعمال فى الجزء ولم يتعرض المصنف أن مذهبه فى المتصل الغير المستقل غـــير الصفة ماذا والاظهر أن مذهبه كمذهب البصرى كما سيجىء (قلنا) إن أردتم أنه يتناول الأفراد الخاصة فقط بضميمة المخصص فمسلم ولكن ذلك بحسب التركيب و (المركب لم يوضع) فلا يكون حقيقة وان أردتم ذلك بحسب الافراد فلا نسلم ذلك كيف (والمفرد متناول) لجميع الأفراد وضعا وان خص البعض بالمخصص وفيه نظر إذ المركب موضوع بمعنى أن أجزاءه موضوعة لأجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع اللهم إلا أن يقال المراد الشخصى المختص بالمفردات ثم ههنا مذاهب أخر فقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى كثرة يعسر العلم

والتعبير بالصفة للتمثيل لاللتقييد * التقرير الثانى وهو ماذكره فى المحصول أن لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لأن الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئا وإذا لم يكن مفيدا لذلك البعض استحال أن يقال أنه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وإفادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لايفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيده وكلام الإمام محتمل للامرين أما الأول فواضح وأما الثانى فيكون المراد بقوله لأن المقيد بالصفة هو أن المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلا غير موضوع للباقى لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لأن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق إلا المفردات ولاشك أن المفرد الذى هو العام متناول فى اللغة لكل فرد وقد استعمل فى البعض فيكون مجازا وقد تقدم أن هذا الجواب يعكر على ماذكره فى مجاز التركيب فالأولى فى الجواب أن يقال كلامنا فى العام المخصص وهو الموصوف وحده لافى المجموع من المخصص والمخصص أيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لأن التخصيص اخراج بعض مايتناوله اللفظ ولاشك أن هذه الأشياء من المخصصات عنده والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة فى إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف قال (الخامسة — الـمُـخصَّص

بقدرها والإفجاز وقال البصرى حقيقة ان كان بغاية أو صفة أو استثناء أو شرط * مجاز ان كان بمستقبل من عقل أوسمع وقال القاضى ان كان بشرط أواستثناء فقط وقال عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة فقط وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه ومختار صدر الشريعة أنه ان كان بغير مستقل فحقيقة وان كان بمستقل فمجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول كذا فى تلويح الفاضل المسألة (الخامسة) العام (المخصص) ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين لا بعضهم فليس بحجة وفاقا لأن المجموع بمنزلة كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول فتسرى جهالته اليه فيتوقف على البيان وان خص بغير مستقل معين فحجة قطعية عند أكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم مورث الشبهة لأنه إما لجهالة المخرج أو احتماله التقليل والقابل له النص المستقل ليس إلا وأما المخصوص بالمستقل فان كان العقل فهو قطعى عند البعض إن أخرج قدرا معينا وإذا خرج على الابهام بأن يمتنع الحكم على الكل دون البعض عقلا نحو

بمعيَّنٍ حجَّةٌ وَمَنَعها عيسى بْن أبَانَ وأبو ثَوْرٍ وفَصَّل الكَرْخِىُّ *

الرجال فى الدار فالعام دليل ظنى كما إذا كان المخرج الحس أو العادة إجمالا أو تعيينا أو زيادة بعض الأفراد أو نقصانه كما فى لا آكل كل فاكهة أو لا آكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان ، فلا يخلو عن جهالة ما اللهم إلا أن يعلم القدر المخصص قطعاً . أما كونه دليلا فلأن جهالة المستقل لا تتعدى إليه وأما كونه ظنياً فلتمكن الشبهة فيه لأن كل فرد يحتمل كونه خارجاً * وإن كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخى معيناً كان أو مبهماً وعند عامتهم أنه حجة ظنية أما إذا كان مبيناً فلاحتمال التقليل وخروج البعض الآخر به ولا يدرى كم يخرج ، وأما إذا كان مبهما فلما ذكرنا قبل وعند البعض إن كان مبيناً يبقى العام قطعياً فى الباقى كما كان قبل وإن كان مجهولا فكذلك فى الكل ويسقط دليل الخصوص ، وعند البعض إن كان مبيناً فهو كما ذكر وإن كان مجهولا لا يبقى حجة ، وأما عند الشافعية فالمفهوم من كتبهم أن المخصص بالمبهم أى شىء كان ليس بحجة أصلا حيث صرحوا بأن التخصص بمثل أن يقال هذا العام مخصوص أم لم يرد به كل ما تناوله يسقط الحجية اتفاقاً ، والمخصص (بمعين حجة) فى الباقى على المختار مطلقاً ، لكنها ظنية كما هو قبل التخصيص عندهم مثل أن يقال اقتلوا المشركين ، ويظهر بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره إن الذمى غير مراد وقال أبو عبد الله البصرى أن أنباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص فحجة وإلا فلا كهذا المثال فانه ينبىء عن الحربى قبل انبائه عن الذمى أى ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف السارق إذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبىء عن السارق ربع دينار ومن الحرز ولا ينتقل الذهن إلى ذلك مالم ينبه الشارع على التفصيل . وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فحجة كاقتلوا المشركين قبل إخراج الذمى وإلا فلا مثل أقيموا الصلاة قبل إخراج الحائض لاحتياجه إلى البيان ولذا بينه عليه الصلاة والسلام بفعله . وقال : صلوا كما رأيتمونى أصلى وقيل : يبقى حجة فى أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على المذهبين (ومنعها) أى حجة العام المخصص مطلقاً (عيسى بن أبان وأبو ثور) بناء على أنه صار مجملا بعد التخصص لاحتمال كونه مجازاً فى كل الباقى أو بعضه والجواب انا لا نسلم ذلك بل مجاز فى كل الباقى لرجحانه لاشتماله على ما عداه ولدلالة استدلال الصحابة بالمعلومات المخصوصة على ذلك (وفصل الكرخى) بأنه ان خص بمتصل أى بغير مستقل معين فحجة وإن خص بمنفصل أى بمستقل وإن كان معلوما فلا كما عرفت والظاهر أن هذا فى الكلام دون غيره لأنه بنى ذلك ذكر فى التنقيح وغيره ، على أنه وإن كان معلوماً لكنه يقبل التقليل إذ هو الأصل فى النصوص فتتمكن الجهالة فلا

لنا أنَّ دلالتَه على فرْد لا تَتوقّف على دلالتِه على الآخر لاستحالةِ الدور فَلا يَلزمُ من زَوالِها زَوالُها) أقول العام إن خص بمبهم فلا يحتج به على شيء من الافراد بلاخلاف كما قاله الآمدى وغيره لأنه مامن فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى: وأحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم . وإن خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة فالصحيح عند الآمدى والإمام وابن الحاجب والمصنف أنه حجة فى الباقى مطلقاً، وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقاً ، وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيته وفصل الكرخى ، أى فقال : ان خص بمتصل كان حجة ، وإلا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة فلذلك أهمله المصنف * والجمهور على أن أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفاً لانقلابها فى الماضى المجرد ، وهو بان ومن قال إنه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس فى شرح المفصل وغيره (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الأفراد لاتتوقف على دلالته على الفرد الآخر لأن دلالته على الباقى مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقى كان تحكما لأن دلالة العام على جميع أفراده متساوية ، وإن توقفت عليه لزم الدور ، وهو مستحيل فثبت أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الأفراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها على البعض الآخر فيكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليـــه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أن الشيئين إذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية ، وهو المسمى بالدور السبق فالوقوع مستحيل كما إذا قال زيد لاأدخل الدار حتى

يبقى حجة ولا خفاء فى اختصاص ذلك بالكلام . لكن ما ذكره الجاربردى من أنه استدل بأنه إذا كان متصلا كالاستثناء وغيره فهو مع ما قبـــله كالشيء الواحد فلا يوجب إبطاله بخلاف المنفصل يدل على التعميم ونسب البعض هذا المذهب إلى البلخى (لنا) على حجية المخصص بمعين فى الباقى (أن دلالته) أى دلالة العام (على فرد) أو افراد كالقدر البـاقى مثـلا (لا تتوقف على دلالته على) الفرد (الآخر) أو افراد أخر كالقـــدر المخرج وإلا فاما أن تتوقف هذه الدلالة على تلك كتوقفها عليها أولا فان توقفت فهو باطل (لاستحالة الدور) وإن لم يتوقف ، فكذلك للزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء نسـبة اللفظ العام إلى الافراد لأن كل منها مدلول تضمنى بلا فرق فثبت أن الدلالة على البـاقى لاتتوقف على الدلالة على المخرج (فلا يلزم من زوالهـا) أى الدلالة الثانيـة (زوالها) أى زوال الدلالة الأولى فيكون حجة فى البـــاقى للمقتضى وانتفاء المانع ، قال المدقق

يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وإن لم يكن سبقياً كما إذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعى إذا عرفت هذا فنقوله قول المصنف لنا أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر إن أراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض فإنه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والأبوة وغيرهما من المتضايفين وان أراد به التوقف المعى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان إجماعاً قال : (السادسة — يُسْتَدَلُّ بالعامِّ ما لمْ يَظْهر المُخصِّص وابْنُ سُرَيْجٍ أوْجبَ طَلبَهُ أوَّلاً لنا لوْ وَجبَ لوَجبَ طَلبَ المجازِ للتَّحرُّزِ عَن الخَطإِ واللَّازِمِ منْتَفٍ)

لا نسلم امتناع توقف كل من الدلالتين على الآخر لجواز أن يكون توقف معية لا سبق كما فى المتضايفين وأجاب الفنرى بأنه لو كان توقف معية كما فى المتضايفين لما أمكن تعقل أحدهما بدون الأخرى لكنه أمكن فهو توقف سبق أقول توقف المعية فى الدلالتين لا يقتضى إلا أن يكون كل منهما مع الأخرى ألبتة ولا نسلم أنهما ليستا كذلك لا أن تلزم المعية فى تعقلها كما لا يلزم فى لازمى حقيقة واحدة كالضحك بالقوة والتعجب كذلك للانسان بل قد تلزم المعية فى التعقل لزومها فى نفس الأمر فى بعض المواد فكون هذا جار لذلك وبالعكس ونتمسك أيضاً بأن الصحابة استدلوا بالعام المخصوص كما استدلوا بقوله تعالى: «أحل الله البيع» مع ورود قوله: وحرم الربا. وكما احتجت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى : «يوصيكم الله فى أولادكم» مع أنه خص منه الكافر والقاتل وأمثال ذلك كثير وقد شاع وذاع منهم من غير نكير فكان إجماعا على حجيته فى الباقى المسألة (السادسة) المختار أنه (يستدل بالعام) أى يجوز التمسك به والعمل (ما لم يظهر المخصص) ولا يجب الاستقصاء فى الطلب ولا نفسه كما نقل عن أبى بكر الصيرفى (وابن سريج أوجب طلبه) أى المخصص (أولا) بل استقصاء الطلب إلى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام إذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل الخطأ لجواز وجود المخصص وإن لم يعلم (لنا) على أن الطلب جائز لا واجب أنه (لو وجب) المخصص فى التمسك بالعام (لوجب طلب المجاز) فى إطلاق اللفظ حقيقة (للتحرز عن الخطأ) المحتمل كما ذكر فى العام (واللازم منتف) لحملهم الألفاظ على الظواهر من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول

قال عارض دلالته احتمال المخصص قلنا الأصل يدفعه) أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفى ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما فى كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى فى المحصول فى أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم أن اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم فان الذى قاله الغزالى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الآمدى عن الأكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة إلى أنه لابد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصا وحكى للغزالى قولا ثالثا أنه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه إذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفى انما هو فى اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه قال إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم أن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرهما وخطؤه (قوله لنا الخ) شرع فى نصب الدليل على الطريق التى انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص وللخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام إذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح (وقوله) احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الأصل يدفع

عنها أولا (قال) ابن سريج (عارض دلالته احتمال المخصص) يعنى العام وإن دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالته على العموم ومع المعارض تبطل الحجية (قلنا : الأصل يدفعه) أى احتمال وجود المخصص إذ الأصل عدمه حتى يقوم الدليل وحينئذ تسلم دلالة العام على المعارض قال الفنرى الأصل وهو حمل العام عند الاطلاق على الاستغراق يدفعه أقول هو عين ما عارضه

ذلك الاحتمال لأن الأصل عدم التخصيص والتعارض ، إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب فى العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز ، وحينئذ فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح ، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص ، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال : (الفصل الثالث فى المخصِّص وهُو متَّصلٌ ومنفصلٌ فالمُتَّصلُ أربعةٌ : الأوَّل الإسْتِثْناءُ وهوَ الإخْراجُ بإلاَّ غيرِ الصِّفةِ ونحوِها

الاحتمال والكلام فيما ترجح أحد المتعارضين ونقل المراغى عن مختصر المنتهى أنه لابد قبل التمسك به من البحث عن المخصص وانما الخلاف فى أنه هل يكفى القدر الموجب لغلبة الظن بعدمه أو لابد مما يوجب القطع بذلك ونقل أيضاً عن المصنف فى شرحه المختصر المنتهى ونقله عن المستصفى أنه لاخلاف فى أنه لايجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص * قال الزمرى : أما المنقول عن مختصر المنتهى فليس منه عين ولا أثر ، وأما مافى المستصفى فهو أن المجتهد ان لم يبلغه المخصوص فعليه العمل بالعام واعتقاد ظهوره فى العموم من غير أن يكلف بالخصوص ، ولايجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص ، فحينئذ يعتقد العموم ويجزم بذلك ، وبهذا تبين بطلان ما قيل إنه يجب أن يعتقد فى قوله تعالى : « فتحرير رقبة» العموم قطعاً حتى يكون إخراج الكافر نسخاً ، هذا كلامه وهو لايدل على أن لاتمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه بل يدل على أن لايحكم قطعاً بعمومه (الفصل الثالث فى المخصص وهو) قسمان (متصل ومنفصل) وهما الغير المستقل بنفسه والمستقل على اصطلاحه (فالمتصل أربعة) أقسام (الأول : الاستثناء) المتصل نحو أكرم الناس إلا الجهال ، والثلاثة الباقية الشرط والصفة والغاية بأن يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء أو العلماء أو إلى أن يجهلوا ، وزاد البعض خامساً ، وهو بدل البعض نحو أكرم الناس العرب منهم وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل (وهو) أى الاستثناء (الإخراج) أى إخراج بعض ما يتناوله اللفظ (بإلا غير الصفة ونحوها) كغير، وسوى ، وسواء ، وحاشا ، وخلا، وعدا ، وماخلا ، وماعدا ، وليس ولايكون والأصوب ، أو نحوها حتى لايناقش بأن مثل جاء القوم إلا زيداً لا يصدق عليه أنه الإخراج بألا ونحوها فيحتاج إلى أن يدفع بظهور المراد ، وهو أن جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالا أونحوها فالاخراج يشمل المخصصات كلها وبالا غير الصفة يخرج ماعدا الاستثناء من المخصصات ، وبغير الصفة احترز

والمُنقطعُ مَجازٌ وفيهِ مسائل) أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص فى الحقيقة هو إرادة المتكلم ، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص ، وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل مالا يستقل بنفسه بل يكون متعلقاً باللفظ الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه ، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام : وهى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامساً ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشا * الأول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الإخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » أى غير الله فانها ليست للاستثناء (وقوله) ونحوها أى كحاشا وخلا وعدا وسوى وفى الحد نظر من وجوه : أحدها : أنه أخذ فى التعريف لفظة ألا وهى من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشىء بنفسه . الثانى : أن الإتيان بالواو فى قوله : ونحو لا يستقيم بل صوابه الإتيان بأو . الثالث : إن كان المراد بقوله : ونحوها أى فى الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيداً فانه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً وإن كان المراد أنه يقوم مقامه فى الاستثناء فهو دور . الرابع : أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج إليها لأن إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً فهى مستغنى عنها بقوله الإخراج

عن إلا التى هى تابعة لجمع منكر غير محصور والاظهر أنه لاحاجة إليه إذ التى للصفة لاتخرج لتعذر الاستثناء لأنه لولا الاستثناء فى الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما إذا كان معرفا نحو جاءنى الرجال إلا زيداً وما إذا كان محصوراً نحو لفلان على دراهم عشرة إلا واحداً لا أنه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب الاندراج ثم لاخفاء أن الحد للمتصل لأن الاستثناء حقيقة إنما هو المتصل (والمنقطع مجاز) * اعلم أنه لا نزاع فى صحته لغة وفى أنه ليس من التخصص لعدم إخراجه بعض المسمى ، وإنما الخلاف فى كونه حقيقة أو مجازاً فمن الذاهبين إلى الأول على أن الاستثناء متواطىء مقول على القسمين بمعنى أنه وضع لمعنى يشتركان فيه وهو المذكور بعد إلا ونحوها ومنهم على أنه مشترك لفظا وظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين إلى أن الخلاف فى صيغ الاستثناء لافى لفظه لظهور أنه فيهما مجاز لغوى حقيقة بعرف النحو فان قوله فى الاستدلال على مجازية المنقطع أن علماء الأمصار لايحملونه على المنقطع إلا عند تعذر المتصل إلى آخره صريح فيما ذكرنا وأما ماذكره العلامة وغيره من أنه من ثنا عنان الفرس أى صرفه وإنما يتحقق ذلك فى المتصل صريح فى أن الخلاف فى لفظ الاستثناء وكذا ما ذكره بعضهم من أن لفظ الاستثناء إذا أطلق فهم منه المتصل

ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه الا أن يقال ، قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فاذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أى عما يجوز أن يدخل فى الأول لا عما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الأولى أن يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فانه يجوز فيه وفى أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره ، وان كان قليلا (قوله والمنقطع مجاز) هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم إلا زيد أو منقطعاً كقام القوم إلا حماراً والمنقطع لا إخراج فيه فيكون وارداً على الحد ، فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيق وإطلاق الاستثناء على المنقطع ، وإن كان جائزاً بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب فى المختصر الكبير لكنه مجاز عند الأكثرين كما نقله الآمدى بدليل عدم تبادره ، قال ابن الحاجب : وإذا قلنا أنه حقيقة فقيل أنه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا إسحاق نقل عن بعضهم أنه لايسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازاً قال : (الأولى شَرْطه الاتّصالُ عادةً بإجماع الأدباء

(وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى : شرطه) أى شرط صحة الاستثناء (الاتصال) أى اتصال المستثنى بالمستثنى منه (عادة) أى مايعد اتصالا عادة وإن انقطع بعارض التنفس أو السعال ونحوهما وذلك (بإجماع الأدباء) على ذلك فان من قال لغيره بع دارى من أى شخص كان ثم قال بعد شهر إلا من زيد استقبحوه ولم يجعلوه عائدا إلى ماتقدم ، وقد يمنع الإجماع مطلقاً بما سيجىء ولأنه لو صح الانفصال لما قال عليه الصلاة والسلام: من حلف على شىء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه. معينا بل قال فليستثن أو ليكفر لأنه لا حنث بالاستثناء مع أنه أسهل الطريقين وأولى بالإرشاد إليه ، وكذلك جميع الاقرارات ، والطلاق والعتاق ، وكان ينبغى أن يستثنى منها نفياً لأحكامها بأسهل الطرق والإجماع بخلافه ، ولأنه لو صح لما علم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما يصير صدقا وإن كان كاذباً ظاهراً وبالعكس فان قلت : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : لاغزون قريشاً ثم سكت ثم قال إن شاء الله ﴿ لايقال هذا شرط لا استثناء لعدم الفرق بينهما فى وجوب الاتصال عندكم قلنا : يحمل على السكوت العارض لتنفس أو سعال جمعاً بين الدليلين فان قلت : سأله عليه الصلاة والسلام اليهود عن لبث أصحاب الكهف فقال غداً أجيبكم فتأخر الوحى إلى بضعة عشر يوماً ثم نزل ولاتقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال : إن شاء الله صارفاً إياه إلى قوله غداً أجيبكم إذ لا كلام سواه يعود إليه ذلك قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون المراد أفعل إن شاء الله أى أعلق كل ما أقول له إنى فاعله غداً بمشيئته تعالى أو المراد اذكر إن شاء الله أى اذكر

وَعَن ابْن عبَّاسٍ خلافُه قياساً على التَّخْصيص بغيْرِهِ والجوابُ النَّقْص بالصِّفة والغايةِ وعَدم الاسْتغْراقِ وشرْط الحنابلةُ أنْ لا يزيدَ على النِّصف والقاضِي أنْ ينْقُص عنهُ لنَا لوْ قالَ عليَّ عشرَةٌ إلاَّ تسعةً لزِمهُ واحدٌ إجْماعاً وَعلى القاضِي اسْتِثْناء الغَاوينَ منَ المخْلِصينَ وبالعكْس

هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى : « واذكر ربك إذا نسيت » أى مشيئة ربك وقل إن شاء الله إذا فرط منك نسيان وقيل يصح الانفصال فى كلام الله خاصة (و) نقل (عن ابن عباس) رضى الله عنهما (خلافه) أى جواز تأخير الاستثناء إلى شهر (قياساً على) جواز تأخير (التخصيص بغيره) أى الاستثناء كالمفصل لجامع كون كل منهما منافياً لما قبله (والجواب النقص بالصفة والغاية) أى لو صح ماذكر لجاز تأخيرهما فى التخصيص بهما وتعين ماذكرتم واللازم باطل اتفاقا وفى محصول الإمام هذه الرواية إن صحت فلعل المراد ما إذا نوى الاستثناء متصلا ثم ظهر النية بعد فإنه يصدق ديانة إذ جلالة منصبه تمنع أن ينسب ما يستبعد إليه (و) شرط صحة الاستثناء (عدم الاستغراق) أيضا أى لايكون المستثنى مستغرقا المستثنى منه نحو على عشرة إلا عشرة لبطلانه اتفاقا ولزوم تمام العشرة وماسواه فصحيح سواء كان المستثنى مساوياً لنصف المستثنى منه أو أقل أو أكثر (وشرط الحنابلة أن لايزيد) قدر المستثنى (على النصف) أى على نصف المستثنى منه (و) شرط (القاضى أن ينقص) المستثنى (عنه) أى من نصف المستثنى منه فعلم مما ذكر اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف (لنا لو قال على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعا) فلو لم يكن هـــذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا عليه فإذا صح بطل مذهب الحنابلة والقاضى وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء (و) يرد (على القاضى) أيضاً (استثناء الغاوين من المخلصين) فى قوله تعالى : « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (وبالعكس) فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : « لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » فلو وجب كون المستثنى أقل من النصف لكان كل من الفريقين أقل من نصف الآخر وأنه باطل ، وهذا بعينه وارد على الحنابلة أيضا إذ يلزم من الآيتين أن لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل مع أن ظاهر كلامه يشعر بأنه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المراغى والخنجى ثم الدليل انما يتم لو لم يكن بين الغاوين والمخلصين واسطة وقد يقرر بوجه آخر ، وهو أنه وقع فى القرآن استثناء الأكثر ودليله قوله تعالى : « ان عبادى » الآية ومن بيانية لاتبعيضية لأن الغاوين كلهم متبعوه فيكون الكل مستثنى وهم أكثر من غيرهم

قالَ * الأقلُّ يُنسى فيُستدركُ ونُوقضَ بمَا ذكرناهُ) أقول الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا لا حسيا ودليله إجماع الأدباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس أو سعال وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر ونقل عنه المازنى قولا أنه يجوز إلى سنة وقولا آخر أنه يجوز أبداً وهو مايقتضيه كلام الأكثرين فى النقل عنه كالشيخ أبى اسحق وإمام الحرمين والغزالى وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلى ومع ذلك فانهم الجميع قد توقفوا فى إثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا فى تأويله إلا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة فى إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً فى كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع أن كلا منهما مخصص وجوابه النقض بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء (قوله وعدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الأكثر فان كان مستغرقا نحو له على عشرة إلا عشرة

بدليل قوله تعالى: « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » إذ معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الإيمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سالبة المحمول إذ لو أريد سلب الحكم بإيمان الأكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الأكثر فائدة فثبت أن الأكثر غير مؤمن وكل من كان كذلك غاو ينتج أن الأكثر غاو وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الاولى لأنه أقرب كذا ذكر المحقق (قال) القاضى القياس عدم الاستثناء لأنه كالانكار بعد الاقرار لكن (الأقل) ربما (ينسى) فى أول الاقرار كالمقر بالعشرة الذى أدى منها شيئا قليلا لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره فلا بد أن يتمكن من استدراكه لئلا يضيع وذلك بصحة استثنائه (فيستدرك) به وأما المساوى والأكثر فلبعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات اليهما لم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع وعدم ذلك المانع (ونوقض) دليل القاضى (بما ذكرناه) من المثال المتفق على صحته ولزوم الواحد فقط مع أنه استثناء أكثر النصف فان قلت لو قال على عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستهجنا لأنه استثناء الأكثر فلا يجوز قلنا لو سلم فلا نسلم عدم الجواز كما لو قال له على عشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى

كان باطلا بالاتفاق كما نقله الإمام والآمدى وأتباعهما لافضائه إلى اللغو ونقل القرافى عن المدخل لابن طلحة أن فى صحته قولين وشرط الحنابلة أن لايزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساويا أو ناقصاً وشرط القاضى أى فى القول الاخير من أقواله كما قاله الآمدى وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف * واعلم أن الآمدى وابن الحاجب نقلا عن الحنابلةامتناع المساوى أيضا على عكس ماقاله المصنف ولم يتعرض الإمام ولامختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة معا أنه لو قال قائل على عشرة إلاتسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق وإنما يقول بلزوم الواحدمن يقول بصحة استثناء الاكثر * الثانى وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى : «إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين» وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : «قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين» * وجه الاستدلال أن الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لأنه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأولى وهذا لايرد على الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوىعلى مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول إن قوله تعالى:ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غيرالغاوين أى أقل من العباد الذين لاسلطان عليهم لابليس وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانيةوإنمايلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لاسلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لانسلمه لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل تنازع فنقول هذا هو الظاهر لأنه لايلزم من انتفاء سلطنة إبليس التى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى إلى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلا على أن المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الااستثناء الأقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى: «إلا من

أن يعد عشرين دانقاً والمجموع ثلث العشرة لأن عشرة دنانير ستون دانقاً فانه يستهجن مع أن المستثنى أقل من الباقى ويقال ينبغى أن يقول إلاعشرين دانقاً ومع هذا فهو صحيح ويسقط عشرون دانقاً اتفاقا والقبح إنما هو لتطويل تعسر ضبطه مع امكان الاختصار السهل ضبطه

اتبعك من الغاوين » الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين»ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لايتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى : « الا من اتبعك من الغاوين»يدل على أن الغاوين من بنى آدم مطلقاً أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى : « وما أكثر الناس» الآية انما يدل على الأكثرين من الذين بعث اليهم النبى صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والألف واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم كون الغاوين أكثر من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة * الثانى سلمنا أن قوله تعالى : ان عبادى يدل على استثناء الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى فبعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية ، وعلى هذا فيكون الغاوون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الأولى والمخلصون أقل من المقسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى فى الآيتين إنما هو الأقل * الثالث : قال الآمدى للخصم أن يقول إنما يمتنع استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما فان لم يكن نحو جاء بنو تميم إلا الأراذل منهم فانه يصح من غير استقباح وإن كانت الأراذل أكثر وهذه الآية كذلك (قوله : قال الأقل) أى قال القاضى لاشك أن الاستثناء خلاف الأصل فانه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ولكن خالفنا هذا الأصل فى الأقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لأنه قد يستثنى لقلة التفات النفس إليه ، وهذا المعنى مفقود فى المساوى والأكثر وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أى من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع المتقدم فى المقر فان الحكم موجود مع انتفاء العلة وهى القلة والذى أجاب به فى المحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ماقالوه وهذا الذى أشار إليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضى أن عشرة إلا ثلاثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة * والثانى : ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين أن المراد أيضا سبعة كما قال الاول ولكن لايقول أن المجموع اسم لها بل إلا قرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات * والثالث : وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد إخراج الثلاثة فيكون الاسناد إلى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضى قال : (الثانية الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الإثْبَاتِ نَفْى وبالعَكْس خلافاً لأبى حَنيفَة

المسألة (الثانية — الاستثناء من الإثبات نفى) اتفاقاً على ما قيل فى قوله : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » (وبالعكس) أى من النفى إثبات (خلافا لأبى حنيفة)

لنَا لوْ لمْ يكُنْ كذلكَ لمْ يكْفِ لا إلهَ إلاّ الله احْتجَّ بقوْلهِ عَليهِ الصّلاة والسلامُ لا صَلاةَ إلاّ بطَهُور قُلْنَا للمُبالغَةِ

رحمه الله فان الاستثناء من الحكم بالنفي ليس بحكم بالإثبات لتحقق الواسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بنفي أو إثبات قال الشارحان : وفيه نظر فانه لو صح لم يكن الاستثناء من الإثبات نفياً للواسطة ، وقد صح كونه نفياً إجماعا والنظر منظور إذ المذكور في كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفياً ولا بالعكس بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ، ومعناه أنه إخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل على عشرة إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بدلالة اللفظ على عدم الثبوت ، وفي مثل ليس على إلا سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ وإنما يثبت بحسب العرب قال المصنف (لنا لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن من النفي اثباتاً (لم يكف) التوحيد بقولنا (لا إله إلا الله) لأن معناه حينئذ نفي الإلهية عن غيره فقط واللازم باطل ولأن النقل من أهل العربية انه كذلك ، وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ، وأجابوا عن الأول بمثل ما مر من أن حصول الإيمان بكلمة التوحيد من المشترك وهمن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشرع وعن الثاني بتأول كلام أهل العربية أنه من النفي اثبات بأنه مجاز تعبيراً عن اللازم وهو عدم الحكم بالنفي بالملزوم وهو الحكم بالإثبات كما أن العكس مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالثبوت بالحكم بالعدم قال الفاضل انكار دلالة ماقام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفي اثبات لا يحتمل التأويل أقول لا نسلم أن انكار دلالة ماذكر من حيث الوضع انكار الضروري وانما يصح ذلك لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب العرف والإجماع على ماذكر ان أريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما ذكرنا وان أريدا تفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تأويل فممنوع (احتج) أبو حنيفة رحمه الله عليه (بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور) إذ التقدير لا صحة للصلاة بشيء إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي إثباتا لزم صحة الصلاة بالطهور وحده وهو باطل لجواز انتفاء شرط آخر أو ركن (قلنا) إثبات الشيء بعد نفيه قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما في لا قضاء إلا بالورع ، أي هو الشرط الأعظم فيه لا أنه يصح بمجرد الورع ، وحينئذ نقول الاستثناء في المثال (للمبالغة) في كون الطهور شرطا أتم لا أنه الشرط ليس إلا ثم حاصل ما ذكر المحقق هنا أنه لابد من تقدير أمر هو مستثنى

الثالثة : المُتَعَدِّدَةُ إنْ تَعَاطَفَتْ أوِ اسْتَغْرَقَ الأخيرُ الأوّلَ

يتعلق به قولنا إلا بطهور على أن يكون ظرفا مستقرا صفة له أى إلا صلاة بطهور فالمستثنى منه على هذا النكرة المنفية أو يكون ظرفا لغوا صلة له أى إلا باقترانها بطهور والمستثنى منه محذوف وهو بوجه من الوجوه والاستثناء فى هذه الصورة مفرغ فمعنى الاثبات على الأول أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وعلى الثانى أن الاقتران بالطهور يعتبر فى ثبوت الصلاة ألبتة لأن معنى الصدر أن لاوجه يعتبر فى ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات فى المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق * لايقال فحينئذ يلزم أن لايعتبر فى ثبوت الصلاة وجه ماسوى الطهور لأن ذلك بطريق المبالغة بأن جعل كل وجه سواء بالنسبة إليه كأنه ليس بوجه وهو جواب المصنف كما ذكرنا واعترض على الأول أنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ بعض صلاة بطهور ليست بحاصلة كما إذا انتفى شرط آخر وان أريد الحسى فلا معنى للاستثناء لأن كل صلاة فهى حاصلة بطهور كانت أوبغيره وإن أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشروط وعلى الثانى إذا كان التقرير لاصلاة تثبت بوجه إلا بهذا الوجه لزم ثبوت الصلاة بهذا الوجه ألبتة ليكون إثباتا والا يكون مترددا بين النفى والإثبات ولايفيد تحقق الثبوت فى لاوجه يعتبر فى الصلاة إلا الاقتران بالطهور لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام وحينئذ يلزم ثبوت الصلاة أينما وجد الطهور بل الجواب عن أصل الاستدلال أنا لا نسلم أن قولنا إلا بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور فى الجملة كذا قال الفاضل وهذا معنى ماقيل أن التقدير لاصحة لصلاة بشىء إلا بطهور فى بعض الصور وهى صورة استجماع الشرائط والأركان وماقال الخنجى من أن عدم الصلاة فى بعض الصور لاينفى أن يكون الاستثناء من النفى إثباتا بل هو اثبات فى صورة الاستجماع وما يقال من أنا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة فى لا أجالس إلا رجلا عالما ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لأن الأول ممنوع إذ هو مبنى على الثانى والثانى مختص بما إذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع كذا ذكره الفاضل لكن بقى ماذكره الفنرى وهو أنه لو كان المعنى صحة صلاة بطهور أو ثبوتها عند الاقتران به فى الجملة يفد المبالغة المقصودة بهذا الاستثناء لأن سائر الشروط كذلك اللهم إلا أن يلتزم عدم وروده للمبالغة المسألة (الثالثة) الاستثناءات (المتعددة إن تعاطفت) كقولنا لزيد على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة (أو استغرق) الاستثناء (الأخير الأول) بأن لا يكون

عادَتْ إلىٰ المُتقدِّم عَليها وإلاَّ يعودُ الثَّانى إلىٰ الأوَّل لأنَّه أقْربُ) أقول الإستثناء من الإثبات نفى نحو قام القوم إلا زيداً يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الإمام فى المعالم وصاحب الحاصل وأما الإستثناء من النفى نحو ماقام أحد إلا زيد فقال الشافعى يكون اثباتا لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون إثباتا له بل دليلا على إخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير مايدل على إثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلأن الأصل عدمه قالوا بخلاف الإستثناء من الإثبات فانه يكون نفياً لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفى حكمنا به فعلى هذا لافرق عندهم فى دلالة اللفظ بين الإستثناء من النفى والإستثناء من الإثبات واختار الإمام فى المعالم مذهب أبى حنيفة وفى المحصول والمنتخب مذهب الشافعى * دليلنا أنه لو لم يكن اثباتا لم يكف لا إله إلا الله فى التوحيد لأن التوحيد هو نفى الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد * وأجاب فى المعالم بأن إثبات الالهية له سبحانه مقرر فى بدائه العقول والمقصود نفى الشريك * احتج أبو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة إلا بطهور وتقديره لاصحة للصلاة إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفى إثباتا لكان كل ماوجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فإنها قد لاتصح لفوات شرط آخر ولم يجب الإمام على هذا الدليل لا فى المحصول ولا فى المنتخب وهو حديث غير

الأخير ناقصاً عنه كقوله على عشرة إلى أربعة إلا خمسة (عادت) الاستثناءات المتعددة بأسرعها فى الصورتين (الى المتقدم عليها) وهو المستثنى منه أما فى الأول فلوجوب تساوى المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وأما فى الثانى فلعدم صحة عوده الى الاستثناء الاول لكونه مستغرقا له فيعود الى المتقدم عليهما (والا) أى وان لم يتعاطف ولم يستغرق الأخير الأول بل كان الأخير ناقصا عنه نحو له عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة (يعود) الاستثناء (الثانى الى) الاستثناء (الأول) دون المستثنى منه المتقدم عليهما (لأنه) أى الاستثناء الاول (أقرب) الى الثانى من المتقدم عليها ولايجوز العود اليهما معا لأن الاستثناء الأول يخالف المستثنى منه فى الكيف بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس فلو كان استثناء منهما لتناقض ومن هذا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثانى بعدما يصح دخوله فيه أى دخول الثانى فى الأول كان من النفى اثباتا وبالعكس نحو له على عشرة الا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا اربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحدا فاللازم خمسة ولو ذكر بعده الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة إلا خمسة إلا ستة إلا سبعة إلا ثمانية إلا تسعة فاللازم واحد لأنك اذا قلت على عشرة إلا تسعة لزم واحد ثم إذا قلت إلا ثمانية

معروف وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة أوجه * أحدها : وهو ماذكره المصنف أن الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفى عن الغير كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها متأكداً صارت كأنه لاشرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة * الثانى : ماقاله صاحب التحصيل وهو حسن أن قولنا أن الاستثناء من النفى اثبات يصدق بإثبات صورة واحدة من كل استثناء لأن دعوى الاثبات لاعموم فيها بل هى مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لايقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة * الثالث : ما قاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس لأنه لايصدق عليه اسم الأول ولكن انما سيق هذا لبيان اشتراط الطهارة فى الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لاقضاء الى بورع أوبعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية ، وقد تقرر أنه لايلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط ـه لوجود مانع أو انتفاء شرط وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (المسألة الثالثة) فى حكم الاستثناءات المتعددة ، وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها إن تعاطفت أى عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه نحو له على عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيلزمه خمسة ، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثانى مستغرقاً للأول قال فى المحصول سواء كان مساوياً نحو له على عشرة إلا اثنين إلا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيلزمه فى المثال الأول ستة ، وفى الثانى خمسة ، ولك أن تقول الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد اعتراف كما سيأتى والتأكيد أيضاً خلاف الأصل والمساوى محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنحويين فى هذا القسم وهو المستغرق مذهبان . أحدهما : ما اقتضاه كلام المصنف . والثانى وهو مذهب الفراء أن الثانى يكون مقراً به فيلزمه فى المثال الأول عشرة وفى الثانى أحد عشر (قوله وإلا) أى وإن لم يكن الثانى معطوفا ولامستغرقا فيعود الاستثناء الثانى إلا الاستثناء الأول أى يكون مستثنى منه ، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو أن الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس ، فاذا قال له على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لأنها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لأنها مستثناة ممالايلزم وحينئذ فيلزمه فى هذا الإقرار ثلاثة لأنه لما قال على عشرة إلا ثمانية أى لايلزمنى فيبقى درهمان ثم قال إلا سبعة أى تلزمنى فتضمها إلى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال إلا ستة أى لاتلزمنى فيبقى ثلاثة وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود إلى ماقبله هو مذهب البصريين والكسائى واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض

. . .   .

النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم يحتمل الأمرين قال ☼ (الرابعة

قَالَ الشافعىُّ المُتعقِّبُ للجُمَلِ كقولِهِ تعالى : « إلاَّ الذينَ تابُوا » يعودُ إليهَا وَخصَّ أبو حنيفةَ بالأخيرةِ وتوقَّفَ القَاضى والمُرْتضىٰ وقيلَ إنْ كانَ بينَهُما تعلُّقٌ فللجميعِ مثْلُ أكْرِمِ الفُقَهاءَ والزُّهادَ أوْ أنْفِقْ عليهِمْ إلاَّ المُبْتدعَة وإلاَّ فللأخيرةِ

صار اللازم تسعة ثم إذا قلت إلا سبعة بقى اثنان ثم إذا قلت إلا ستة صار ثمانية ثم إذا قلت إلا خمسة بقى ثلاثة وإذا قلت إلا أربعة صار سبعة وإذا قلت إلا ثلاثة بقى أربعة ثم إذا قلت إلا اثنين صار ستة ثم اذا قلت الا واحداً بقى اللازم خمسة واذا قلت بعد هذا إلا اثنين صار سبعة ثم اذا قلت إلا ثلاثة بقى أربعة ثم اذا قلت الا أربعة صار ثمانية والا خمسة بقى ثلاثة والا ستة صار تسعة والا سبعة بقى اللازم اثنين والا ثمانية صار عشرة والا تسعة بقى واحد ولاخفاء أن اعتبار ذلك انما هو باخراج البعض من المسقط والبعض من الباقى المسألة (الرابعة : قال الشافعى) رحمه الله الاستثناء (المتعقب للجمل) المتعددة أى المذكور عقبها (كقوله تعالى : الا الذين تابوا) الواردة بعد قوله تعالى : فاجلدوهم، ولا تقبلوا ، وأولئك هم الفاسقون (يعود) أى ذلك الاستثناء المتعقب (اليها) أى الى الجمل بأسرها الا الدليل كما فى هذه الآية فانه لا يعود الاستثناء الى فاجلدوهم لأن فى الجلد حق العبد وهو لا يسقط بالتوبة (وخص أبو حنيفة) رحمه الله (بالأخيرة) من الجمل (وتوقف القاضى) من الأشاعرة وحجة الإسلام (والمرتضى) من الشيعة فى مرجع هذا الاستثناء الا أن يبين الا أن المرتضى توقف للاشتراك والقاضى بمعنى أنا لاندرى أنه حقيقة فى أيهما قال المحقق وهذان موافقان للحنفية فى الحكم وان خالفا فى المأخذ لأنه رجع الى الأخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت فى غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها (وقيل) بالتفصيل بأن يكون كل منهما إنشائية أو خبرية أولا وعلى الأول يكون كل منهما أمراً أو نهياً أولا ثم (ان كان) الأول وكان (بينهما تعلق) بأن يكون اسم أحدهما مضمراً فى الأخرى (فللجميع) أى الاستثناء عائد إلى الجمل المذكورة بأسرها (مثل أكرم الفقهاء والزهاد ، أو انفق عليهم إلا المبتدعة) وكذا إذا كان أحدهما مضمراً فى الأخرى كقولهم : أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال إذ الجملة الثانية فيهما لا تعد كلاماً غير متعلق بالأولى فهى مع الأولى كلام واحد (وإلا) أى وان لم يكن الأول أو كان ولم يكن بينهما تعلق بأن لا يكون ثمة شىء من الإضمارين (فللأخيرة) أى فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، وذلك أقسام لأنه اما

لنَـا ما تقدَّم أنَّ الأصل اشتراكُ المعْطوفِ والمَعْطوفِ عليهِ فى المتعلِّقات كالحالِ والشرْط غيرِهما فَكذلكَ الاسْتِثناءُ قيلَ خِلافَ الدَّليل خُولفَ فى الأخيرة للضَّرورةِ فبَقِيَتِ الأولىٰ على عمومها قُلْنا مَنْقوضٌ بالصِّفة والشرط)

أن تكون الجملتان من نوع واحد مع الاختلاف فى الاسم والحكم معاً مثل أطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال أو مع الاتفاق فى الاسم دون الحكم مثل أطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال أوفى الحكم دون الاسم نحو أطعم ربيعة وأطعم مضر الا الطوال أو لا يكونا من نوع واحد والقضية اما مختلفة كقولك أكرم ربيعة والعلماء وهم المتكلمون الا أهل بغداد أو متحدة كالآية المذكورة التى اختلفت أنواع الكلام فيها اذ الجملة الأولى أمر والثانية نهى والثالثة خبر واتحدت القضية إذ الكل فى شأن الرامين وانما اختص الاستثناء فى تلك الصورة بالأخيرة لاستقلال كل من الجمل وان الظاهر ان الانتقال عن مستقلة الى أخرى لا يقع الا بعد تمام الفرض من الأول وهذا يقتضى أن لا يرجع الاستثناء إلى الجميع * فى محصول الإمام الانصاف أن هذا التقسيم حق لكن عند البحث يختار التوقف لعدم العلم كما هو مذهب القاضى قال الفنرى دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقرار بحقيقة خروج عن الانصاف أقول معنى حقيقة التقسيم أن الجمل التى يعقبها استثناء تنقسم إلى هذه الأقسام ولا خفاء أن العلم بهذا لا ينافى التوقف وعدم العلم بأن مرجع الاستثناء أى شىء اما الجميع أو الأخيرة. ثم اعلم أن الخلاف إنما هو فى الظهور وأما أنه يمكن أن يرد الاستثناء إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة فلا نزاع فيه كذا قال المحقق (لنا) على أنه عائد إلى الجميع (ما تقدم) وهو (أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما) وهو يقتضى عودها إلى الجميع مثل أكرم وأعط زيداً راكباً أو ان كان عالما أو العالم أو فى الدار أو يوم الجمعة ومثل أكرم بنى تميم وبنى ربيعة صالحين إلى آخره (فكذلك الاستثناء) منها فيعود إلى الجميع قياساً على سائرها بجامع أن كلا منها مخصص غير مستقل واستدل بالاختصاص بالأخيرة و (قيل) الاستثناء (خلاف الدليل) بما تقدم من أنه انكار بعد إقرار فالأصل أن لا يعود إلى شىء من الجمل لكن (خولف فى) الجملة (الأخيرة للضرورة) وهو صون الكلام عن اللغو وخصت هى بالاستثناء لأنها أقرب (فبقيت) الجمل (الأولى) السابقة على الأخيرة (على عمومها) وهو العموم لأن الثابت بالضرورة مقدر بقدر الضرورة (قلنا) لا نسلم انحصار الضرورة فى الجملة الأخيرة وإنما يصح لو لم يوضع الاستثناء للعود إلى الجميع والا لم تندفع الحاجة بالأخيرة ولو سلم فهو (منقوض بالصفة والشرط) فان كلا منهما من

أقول شرع فى حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الأولى آمرة بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وفى حكم ذلك مذاهب * الأول مذهب الشافعى أن الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين أحدهما أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه * الثانى أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وإمام الحرمين فى النهاية * الثانى مذهب أبى حنيفة أنه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة قال فى المعالم وهو المختار وفائدة هذا الخلاف فى قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لأن الاستثناء يعود إليها أيضا وعنده لاتقبل وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فوافقناه على ان الاستثناء هنا لايعود اليها لكونه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة الثالث التوقف وهو مذهب القاضى والشريف المرتضى من الشيعة قال فى المحصول إلا أن القاضى توقف لعدم العلم بمدلوله فى اللغة والمرتضى توقف للاشتراك أى لكونه مشتركا بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة لأنه قد ورد عوده للكل فى قوله تعالى: «أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لايخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الا الذين تابوا » * وورد عوده أيضاً إلى الأخيرة فى قوله تعالى : « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده » والأصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا قال فى المنتخب وما ذهب اليه القاضى هو المختار وصرح به فى المحصول فى الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفى الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ماذهب اليه أبو الحسين البصرى وقال فى المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يعود إلى الأخيرة خاصة والمراد بالتعليق كما قال فى المحصول هو أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً فى الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة فقوله عليهم أى على الفقهاء وقد أشار

المخصصات التى هى خلاف الأصل مع عودها إلى الجميع اتفاقا قال المراغى الاتفاق ممنوع فى الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية كما ستعرف وقيل المختار ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بأمارة فللأخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر أحدهما يتوقف ومرجع هذا إلى التوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه ذلك أن الانفصال يجعلها كالأجانب والاتصال يجعلها كالواحدة

المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وإنما أعيد الاستثناء هنا إلى الكل لأن الثانية لاتستقل إلا مع الأولى بخلاف ماإذا لم يكن بين الجمل تعلق لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى فلو كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع لم يكن مقصوده من الأولى قد تم (قوله لنا) أى الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعى أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب أن يكون الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال مثاله أكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة محتاجين أو إن كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة * واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط إلى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل فى الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالأولى وإن تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما الحال والظرف والجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالأخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على أبى حنيفة باطل وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت أن الحال يختص بالأخيرة عند الخصم (قوله قيل خلاف الدليل) أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكاراً بعد الاقرار لكن خولف مقتضى الدليل فى الجملة الأخيرة للضرورة وذلك لأنه لايمكن إلغاء الاستثناء وتعلقه بالجملة الواحدة كاف فى تصحيح الكلام والأخيرة لاشك أنها أقرب فخصصناه بها فبقى ماعداها من الأصل وأجاب المصنف بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان إلى الكل عندكم مع أن المعنى الذى قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف فى الصفة نظراً لما قدمناه من عوده إلى الأخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضاً فى هذه المسألة فجزم ابن مالك بعوده إلى الجميع وخصه أبو على الفارسى بالأخيرة كما نقله عنه ابن برهان فى الوجيز قال لأن العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء إلى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال لأنه يؤدى إلى أن يكون الشىء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما فى الآية المذكورة قال (الثانى الشرط

والاشكال يوجب الشك (الثانى) من المخصصات المتصلة هو (الشرط) وهو على مافى محصول الامام مايتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته فبقوله يتوقف عليه المؤثر دخلت فيه علل المؤثر من المادة والصورة والفاعل والغاية وكذا الشرط وبقوله فى تأثيره لافى ذاته

وَهُوَ ما يَتوقَّفُ عليهِ تأثيرُ المُؤثِّرِ لا وُجودُه كالإحْصانِ

خرجت فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا بتأثيره فى مؤثره وهذا بالحقيقة شرط المؤثر فى تحصيله عين مؤثره وهو أولى من تعريف المصنف (وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لاوجوده) لأنه يصدق على وجود المؤثر أنه شيء يتوقف عليه تأثيره لاوجوده إذ الشيء لايتوقف على نفسه قال المدقق إنه غير منعكس لأن الحياة شرط فى العلم القديم ولايتصور هناك تأثير ومؤثر يعنى أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث والعلم قديم ولامؤثر فى القديم أقول هذا بناء على مازعموا من أن المحوج إلى السبب ليس هو الإمكان بل الحدوث وقد تبين بطلانه فى الكلام وبتقدير أحواج الإمكان يحتاج علم الواجب إلى ذاته لإمكانه بالذات وإن وجب بذاته تعالى لامتناع الامتناع وهو ظاهر والوجوب استحالة تعدد الواجب لذاته على ماتقرر وحينئذ يكون المؤثر فيه ذاته تعالى بشرط الحياة وقد فهم البعض كالجاربردى وغيره أن المراد بماذكر المدقق أن الحياة شرط فى العلم مع أنه لايتوقف تأثير العلم عليها إذهو ليس من الصفات المؤثرة فأجاب بأن ذلك تعريف للشرط شرعى فقط من أن للخصم أن لايسلم أن العلم ليس من الصفات المؤثرة ولم يتفطن أنا إذا قلنا الوضوء شرط فى الصلاة لم يرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة فى الشيء بل تأثير المؤثر فى الصلاة وقال حجة الإسلام الشرط مالايوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولا أنه دور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه موقوف تعلقه على تعقله وثانيا أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك ويجاب عن الأول أن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء مالا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور المشروط بالحقيقة غير مشروط فى تصور ذلك والحاصل أن المراد بالمشروط المأخوذ فى تعريف الشرط مايصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته * وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر ذكره المحقق قال الفاضل هذا فى غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ماصرح به الآمدى * ثم الشرط ينقسم إلى عقلى وشرعى ولغوى فالأول كالحياة للعلم لحكم العقل بأنه لاتمكن بدونها * والثانى كالطهارة للصلاة و (كالإحصان) للرجم فإن الشرع هو الحاكم بذلك * والثالث كقولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وإن الشرط اللغوى صار استعماله فى السبب غالبا فان المراد فى مثالنا ان الدخول سبب للطلاق ويستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب

وفيه مسألتان) أقول هذا هو القسم الثانى من أقسام المخصصات المتصلة * والشرط فى اللغة هو العلامة ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون فى وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر ، أو جزءاً من علته ، أو شرطاً لعلته ، أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لأن الشيء أيضاً يتوقف فى وجوده على جزئه ، وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى * الثانى : أن يتوقف على الغير فى تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله : لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أى لا يتوقف وجوده يعنى وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف بل إنما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان فان تأثير الزنا فى الرجم متوقف عليه ، وأما نفس الزنا فلا لأن البكر قد تزنى وهذا التعريف إنما يستقيم على رأى المعتزلة والغزالى فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالى يقول بجعل الشارع ، وأما المصنف وغيره من الأشاعرة فانهم يقولون إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى فى القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا : انما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الأشعرى وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه . بل يختار أن الوجود من الأوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم فى الاشتراك فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله فى المحصول . واعلم أن الشرط عندما يكون شرعياً كما مثلناه وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط فى العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وكلام الإمام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى قال : (الأولى : الشَّرطُ إنْ وُجِدَ دفعةً فذاكَ

أمر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قلت إن طلعت الشمس فالبيت مضيء يفهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها (وفيه) أى فى الشرط (مسألتان) المسألة (الأولى : الشرط) إما دفعة أو لا فهو (إن وجد) أى تحقق (دفعة) واحدة (فذاك) أى حصل المشروط عنده بسيطاً كان الشرط أو مركباً بتلازم أجزائه فى الوجود عدم شيء كان أو وجوده بأن يوجد المشروط أوان وجوده

وإلاَّ فيوجَدُ المشروطُ عندَ تكاملِ أجزائهِ أوِ ارتفاعِ جُزءٍ منه إن شُرِطَ عدمهُ . الثانية : إن كانَ زانياً ومُحصَناً فارجُمْ يحتاجُ إليهما وإنْ كانَ سارِقاً أوْ نبّاشاً فاقطَعْ يكفي أحدُهما وإنْ شُفِيتَ فسالمٌ وغانمٌ حرٌّ فشُفِيَ عتقَا وإنْ قالَ أوْ

أو أوان عدمه (وإلا) أى وإن لم يوجد دفعة بل بالتدريج فلابد أن يكون مركباً من أجزاء مفروضة كما فى غير القار من الأشياء أو محققة كما فى سائر المركبات وحينئذ الشرط إما وجوده أو عدمه (فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه) إن شرط وجوده ، ويكتفى فى غير القار بحصول آخر جزء منه (أو) عند (ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه) إذ يكفى فى عدم المركب عدم جزء ما منه بخلاف وجوده فانه لابد له من وجودات جميع الأجزاء وعبارة الحاصل إن كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند انتفاء كل أجزائه قال الجاربردى وجه التوفيق بين الكلامين ان ماذكره صاحب الحاصل فيما إذا كان انتفاء جميع الأجزاء شرطاً لوجود الحكم ، وما ذكره المصنف فى صورة شرطية انتفاء الكل من حيث هو كل لوجوده فلا يوجد الحكم فى الأول إلا عند انتفاء جميع الأجزاء وفى الثانى يوجد عند انتفاء أى جزء كان أقول لا مدافعة بين اشتراط انتفاء كل الأجزاء واشترط انتفاء جزء منها حتى يحتاج إلى التوفيق بل هما متلازمان إذ الثانى حاصل السلب الجزئى والأول حاصل سلب العموم لا عموم السلب حيث ذكر بالإضافة ، ولم يقل انتفاء كل من الأجزاء وسلب عموم الإيجاب مساو للسلب الجزئى ويؤيد ذلك جعلهم مثل ليس كل ولا كل من أدوات السلب الجزئى مع أنه لسلب العموم قصداً ثم اعلم أن هذه المسألة إنما تطول إذا أريد بالشرط ما هو فى معنى السبب أو شبيه به إذ مطلق الشرط لا يلزم وجود المشروط عند وجوده المسألة (الثانية) إذ تعدد الشرط أو الحكم المشروط به فذاك إما بالواو أو بأو فهذه أربعة أقسام الأول ما يكون التعدد فى الشرط بالواو كقوله (إن كان زانياً ومحصناً فارجم) فالحكم فيه وهو وجوب الرجم (يحتاج إليهما) أى الزنا والاحصان بمعنى أنه لابد منهما جميعاً إذ الشرط لمجموع (و) الثانى : إما أن يكون التعدد فيه بأو مثل (إن كان سارقا أو نباشاً فاقطع) فالحكم فيه وهو وجوب القطع (يكفى) فيه (أحدهما) لأن الشرط هو لا الجميع (و) الثالث ما يكون التعدد فى الحكم بالواو بأن قيل لرجل (إن شفيت فسالم وغانم حر فشفى) بعد ذلك (عتقا) أى سالم وغانم كلاهما اذ الشفاء شرط العتق لكل منهما والرابع ما يكون التعدد فى الحكم بأو وأشار اليه قوله (وإن قال أو) أى لو

فيَعتِقُ أَحَـــدُهما ويعيِّـنُ) أقول ذكر فى الشرط مسألتين إحداهما أن المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل فى الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وإن وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة وإن كان على العدم كقوله لزوجته إن لم تقرئى الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع إلا حرفا واحداً لأن المركب ينتفى بانتفاء جزئه * المسألة الثانية فى تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام لأن الشرط قد يكون متحداً نحو ان قمت فأنت طالق وقد يكون متعـدداً اما على سبيل الجمع نحو إن كان زانياً ومحصناً فارجمه فيحتاج إليهما للرجم واما على سبيل البدل نحو إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفى واحد منهما فى وجوب القطع والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام فمثال الأول قد عرفته ومثال الثانى إن شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتى بأو فيقول إن شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحد منهما ويعينه السيد وإذا ضربت ثلاثة فى ثلاثة صارت تسعة وقد أهل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لأنه الحاصل من ضرب اثنين فى اثنين قال فى المحصول واتفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى وقد تقدم فى الاستثناء حكم الشرط الداخل على الجمل قال : (الثالث الصِّفة مثلُ : « فتَحرِيرُ رُقبةٍ مؤمنةٍ » وهى كالإستثناءِ)

قال إن شفيت فسالم أو غانم حر ، وشفى (فيعتق أحدهما) لا بالتعيين إذ الشفاء شرط لعتق أحدهما فى الجملة لا لعتق كل منهما (ويعين) أى المعتق وهو المولى يعنى يكون خيار التعيين له فيعين أى أحدهما شاء (الثالث) من المخصصات المتصلة (الصفة مثل) قوله تعالى : (فتحرير رقبة مؤمنة) وفيه نظر لأن النكرة فى الإثبات مطلق قيـــد الصفة كما صرح به الإمام وغيره لا عام مخصوص كذا ذكر الفنرى (وهى) أى الصـــفة (كالاستثناء) إذ ورد بعد جملة واحدة أو جمل متعددة فيقال العام الموصوف بالصفة إن كان متحداً فالصفة تعود اليه وإن كان متعدداً نحو أكرم بنى تميم ومضر وربيعة الطوال فالمذاهب فيه كالمذاهب فى الاستثناء وعليه المحقق حيث قال حكمها حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار قال الخنجى إلا أن أبا حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى قد اتفقا على عودها إلى الجميع ، وقال المراغى مذهب أبى حنيفة أن الصـفة تختص بالأخير كالاستثناء وههنا تدافع قال الفنرى لم يوجد فى

أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة ، وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فان التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى : «فتحرير رقبة مؤمنة» وهو تمثيل غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لامن باب تخصيص العموم لأن رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الإثبات ولم يزد الإمام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الأمثلة الصحيحة بأن تكون واقعة فى نفى أو شرط كما تقدم (قوله : وهى) أى والصفة كالاستثناء يعنى فى وجوب الاتصال وعودها إلى الجمل وفصل فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فان لم تكن فانها تعود إلى الأخيرة فقط ، وقد عرفت ضابط التعلق فى المسألة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى الأخيرة مطلقاً كما قال به فى الاستثناء ، وليس كذلك كما تقدم ومشعر أيضاً بجريان الخلاف المذكور فى الاستثناء فى إخراج الأكثر والمساوى والأقل ، فيه نظر قال : (الرابع الغَايَةُ وهِىَ طَرَفُه وحُكمُ مابعْدَها مخالفٌ لمَا قَبْلها مثْلُ : « وأتمُّوا الصِّيامَ إلىٰ الليْلِ » وَوُجوبُ

كتب الحنفية ما يعرب عن هذه المسألة ولعل الخنجى إنما قال ذلك قياساً على الشرط فانه عائد إلى الكل فى قوله : امرأته طالق وعبده حر وعليه حج إن دخلت الدار والمراغى إنما أخذ هذا من ظاهر لفظ المصنف وهى كالاستثناء ويوافقه ظاهر لفظ المنتهى وأما عبارة محصول الإمام فهى أن الصفة ان ذكرت عقيب شيئين فاما أن يكون أحدهما متعلق بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهى عائدة إليهما ، واما أن يكون كذلك كقولك أكرم الحكماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة إلى الأخير وإن كان للبحث فيه مجال كما فى الاستثناء . فظاهر هذه العبارة يدل على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب تحقق المذاهب (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية وهى) أى غاية الشىء (طرفه) ونهايته (وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها) من الحكم أو مخالف لحكم ما ذكر قبلها إذ لو بقى فيما وراء الغاية شىء منه لم تكن الغاية غاية (مثل) قوله تعالى : (وأتموا الصيام إلى الليل) فان الليل عائد للصوم لدخول إلى فيه ، وحكم الليل فى الإمساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله (ووجوب) هذا جواب سؤال تقديره لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله لوجب أن لايجب غسل المرافق لكونه غاية لليد الواجب عليها واللازم باطل تقرير الجواب (ووجوب) هذا جوابه سؤال تقريره لو كان حكم مابعد الغاية مخالف لما قبلها لوجب أن لايجب غسل المرافق لكونه عائداً لليد الواجب غسلها واللازم

غَسْـلُ المرْفقِ للاحْتِياطِ) أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان إلى « كقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل» وحتى « كقوله تعالى: «ولا تقربوهن حتى يطهرن» (قوله وحكم مابعدها مخالف) أى حكم مابعد الغاية مخالف لحكم ماقبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد فانه لوكان المراد ذلك لقال وحكم مابعدها مخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية مادخل عليه الحرف وهو فاسد أيضاً وإن كان كلام الإمام يقتضيه لأن المسألة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا فى الواقع بعد مادخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسألة أن مابعد الحرف مخالف فى الحكم لما قبله أى ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه لأن ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهيا ومنقطعا فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » فان الى دالة على أن الليل ليس محلا للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعى كما تقدم نقله عنه فى مفهوم العدد والثانى أنه داخل فيما قبله والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعتك الرمان

باطل والجواب أن وجوب (غسل المرفق للاحتياط) فى التقصى عن العهدة بيقين لا لأن حكم مابعدها لايخالف ماقبلها واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا أن يقال المراد ما بعد أداة الغاية والحنفية على أن معنى المخالفة أن مابعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ماقبلها لا أنه حكم بخلافه وأما الغاية فهل هى داخلة فى الحكم أم لا ففيه تفصيل وهو أن ماذكر لمد الحكم لا يدخل فى الحكم السابق وذلك بأن يكون صدر الكلام لايتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه وبه يعلم أن الغاية لاثبات الحكم ومده اليها فهى غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكر لقصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه فهى غاية الاسقاط لأنه لقصر الحكم واسقاط ماورائها فتدخل فى حكم الاثبات بصدر الكلام لأنه لم تذكر الغاية والمرافق من الثانى لأن اليد الى الابط والليل من الأول لأن امساك ساعة صوم لغة وشرعا حتى لو صام ساعة الحالف أن لا يصوم حنث وذكر الشارحان الغاية المتميزة حسا كما فى الصوم حكم مابعدها بالخلاف للانفصال حسا وغير المتميز لايلزمها ذلك كالمرافق بناء على

الى هذه الشجرة فينظر هل هى من الرمان أم لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه والا فلا نحو بعتك من كذا الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس بقوله تعالى : « ثم اتموا الصيام الى الليل » فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى : « وايديكم الى المرافق » فان المرافق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الأجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفى المحصول والمنتخب أن هذا التفصيل هو الأولى ومذهب سيبويه أنه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الأمرين وقد نقله عنه فى البرهان واختار الآمدى أن التقييد بالغاية لا يدل على شىء ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وفى دخول غاية الابتداء أيضاً مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار فى البيع ولا الدرهم العاشر فى الاقرار وفى الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغى أن يكون فى الى خاصة وأما حتى فقد نص أهل العربية على أن ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخلا فى حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة أما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى: «سلام هى حتى مطلع الفجر» (قوله ووجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عن سؤال مقدر توجيهه أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما فى الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبى صلى الله عليه وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى مع كما قد قيل فى قوله تعالى: « وتأكلوا أموالهم إلى أموالكم » واحتمل أن لا يكون واجبا فأوجبناه للاحتياط * الثانى أن المرفق لما لم يكن متميزا عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصيل الذى نقلناه عن اختيار الإمام قال ابن الحاجب

أن جعلها غاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء الكل فى الاتصال الحسى أقول لانسلم أن الانفصال حسا يستلزم التخالف حكما ولانسلم أن عند الاستواء فى الاتصال الحسى لا يكون البعض أولى لكونه غاية لجواز أن يثبت بأمر آخر ككونه مذكورا بعد أداة الغاية وفى الكشاف أن إلى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى: «فنظرة الى ميسرة » لأن الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولو دخلت فيه لكان منتظر فى الحالين وكذلك أتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من أوله الى آخره لأن سوقه لحفظ كله وقوله تعالى: الى المرافق . لادليل فيه على أحد الأمرين فحكم الكافة يوجب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن فهذه

وحكم الغاية فى عودها إلى الجمل كحكم الصفة قال * (والمُنفصلُ ثلاثة : الأوّل العَقْل كقَوله تَعالىٰ : « اللهُ خالقُ كلِّ شيء » الثانى : الحسُ مثْلُ : « وأوتيَتْ من كلِّ شيءٍ » الثالث : الدَّليلُ السَّمْعىُّ وفيهِ مَسائلُ * الأولى : الخاصُّ إذَا عارَض العامَّ يُخصِّصُه عُلمَ تأخُّرُه أمْ لا وأبو حَنيفَة يَجْعلُ المُتقدِّم مَنسوخاً تَوقَّف حيثُ جُهلَ

أحكام المخصصات المتصلة (و) المخصص (المنفصل ثلاثة : الاول العقل) ومنع شرذمة كونه مخصصاً لنا الوقوع (كقوله تعالى : الله خالق كل شىء) إذا العقل قاض صرفه بخروج القدم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا وعند المعتزلة يقتضى أيضاً خروج أفعال العباد الاختيارية بالنظر وأيضاًقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » مخصص باخراج المجانين ، والصبيان بناء على أن العقل لا يجوز تكليف من لا يعقله واستدل المخالف بأنه لو جاز التخصيص به لكان اللفظ صالحاً لما يأباه العقل إذ التخصيص إخراج بعض متناول اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة مع أن العقل يقتضى خروجه واللازم باطل إذ لا يصح المتكلم أن يريد بلفظه الدلالة على ماهو خلاف العقل * والجواب منع الملازمة وتحقيقه أن تناول العام كالناس للطافل إنما كان بانفراد هذا اللفظ لا بالنظر إلى ما ينسب إليه وهو وجوب الحج واخراج العقل البعض بالنظر إلى النسبة المذكورة إذ لا يجوز عقلا نسبته إلى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لعين ما يأباه العقل لتغاير الاعتبار إذ الصلوح بالنظر إلى نفس اللفظ والاباء باعتبار النسبة (الثانى) من المخصصات المنفصلة (الحس مثل) قوله تعالى : (وأتيت من كل شىء) فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر . مع أنه يعلم حساً أنها لم تؤت هذه الأشياء فان قلت لم لا يجوز كون من للتبعيض قلنا فعلى هذه أيضاً يلزم التخصيص لامتناع أن يقال أوتيت من كل شىء بعضه (الثالث) من المخصصات المنفصلة (الدليل السمعى ، وفيه مسائل) تسع المسألة (الأولى) فى تعارض الخاص والعام وتخصيصه إياه (الخاص إذا عارض العام يخصصه علم تأخره) عن العام (أم لا) وذلك إما بالعلم بتقدم الخاص أو بالجهل بتقدم أحدهما بعينه على الآخر للجهل بالتاريخ وفى بعض النسخ علم تاريخه أولا يعنى سواء علم تقدمه على العام أو تأخره عنه أو لم يعلم شىء منهما وحاصلهما أحد (وأبو حنيفة) رحمه الله (يجعل) الخاص (المتقدم منسوخاً) بالعام المتأخر ، وعلم التقدم ويخصص العام بالخاص إذا علم تأخره عن العام أو تقارنهما (وتوقف) أى يوجب التوقف (حيث جهل) على بناء المفعول ، أى حيث لم يكن التأخر معلوماً وإلا التقدم أما النسخ لأن لا تقتل المشركين

لنا أعمالُ الدَّليلَيْنِ أوْلى) أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع فى المنفصلة والمنفصل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته إلى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الأحوال إلا أن يقال إن القياس من الأدلة السمعية ، ولهذا أدرجه فى مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية ، وفيه نظر لأن العادة قد ذكرها فى قسم الدليل السمعى وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب . الأول

بعد ما قيل اقتل زيداً المشرك بمنزلة لا تقتل زيداً المشرك لتناول العام كل فرد ، والأخير ناسخ للمتوسط فكذا الأول لأنه فى معناه فالعام المتأخر ناسخ ولقول ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث ، وأما التخصيص فلما يجىء من دليل الشافعية وأما الوقف فلاحتمال تقدم الخاص وكونه منسوخاً مرجوحاً واحتمال تأخره وكونه مخصصاً راجحاً فتعارضا الاحتمالان فوجب التوقف ، والمذكور فى كتب الحنفية أن فى تأخر الخاص يتعارضان فى القدر المتناول للخاص فى أقارير العباد ووصاياهم ونحوها ، ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد ، كما إذا أوصى بخاتم لأحد ثم أوصى بفصه لآخر فى كلام مفصول فالحلقة للأول والفص بينهما نصفان كما صرح به محمد رحمه الله فى الزيادات وأبو يوسف وإن سلم التعارض لكنه يرجح الوصية الثانية لأن الفص دخل فيها قصداً وفى الأولى تبعاً واعتبار القصد أحق وأما فى كلام الشارع فيجعلون الخاص المتراخى ناسخاً للعام فى القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم والشافعية يجعلونه مخصصا لعدم اشتراط المقارنة فيه لا ناسخاً لأنه إنما يكون حيث يرفع الكل وقد يجاب عن دليل نسخ الخاص بالعام بأنا لا نسلم ان لا تقتل المشركين فى معنى لا تقتل زيداً المشرك لجواز صرف النهى عن القتل إلى أفراد سواه بقرينة سبق اقتل زيداً فيكون تخصيصاً وان احتمل أن يعم النص الجميع ونسخ الخاص المتقدم ولا مرجح لأحدهما بل لو كان لكان للتخصص لأنه أغلب ولأنه منع عن الثبوت والنسخ رفع بعده والمنع أسهل فالحمل عليه أولى وللحنفية أن يقولوا : العام قبل التخصص يفيد ثبوت الحكم قطعاً فى جميع أفراده عندنا بما أقمنا من الأدلة كالخاص فيكون لا تقتل المشركين فى النهى عن قتل زيد المشرك كالخاص والتصريح بذلك ولا خفاء أن تقدم اقتل زيداً لا يمنع موجب لا تقتل زيداً بل يرتفع به فكذا يجب أن يرتفع بالعام ولا يمنع موجبه (لنا) أى على أن الخاص مخصص مطلقاً أن يقال (إعمال الدليلين) ولو بوجه (أولى) من إهمالهما أو إهمال أحدهما بالكلية إذ الأصل الاعمال أى عند التعارض وإن لم يعمل بشىء منهما بالتوقف لزم إهمالهما وإن أعمل العام وحده أهمل غيره وإن خصص الخاص العام أعمل

العقل والتخصيص به على قسمين أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى «الله خالق كل شيء» فانا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبني على أن المتكلم يدخل فى عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى: «قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد» الآية * والثانى أن يكون بالنظر كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» فان العقل قاض باخراج الصبى والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثانى الحس أى المشاهدة وإلا فالدليل السمعى من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس «وأوتيت من كل شيء» فانها لم تؤت شيئاً من الملائكة ولا من العرش، وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسى ونحو ذلك وإن كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال المخرج له والأولى التمثيل بقوله تعالى: «تدمر كل شيء» فانا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعى وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل * الأولى فى بيان ضابط كلى على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالأدلة السمعية مفصلا فنقول الخاص إذا عارض العام أى دل على خلاف مادل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منهما ونقله الإمام عن الشافعى واختاره هو وأتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخر سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وإن تأخر الخاص نسخ من العام بقدر مادل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف إلا أن يترجح أحدهما على الآخر بمرجح ما كتضمنه حكما شرعيا أو اشتهار روايته أو عمل الأكثر به أو يكون أحدهما محرما والآخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وإن تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه

الخاص فى جميع موارده والعام فى غير مورد الخاص وهذا أولى من الوجهين الباقيين ولأنه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم باطل أما الملازمة فلأن الخاص قطعى الدلالة على مدلوله ودلالة العام على العموم محتملة لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل أبطلنا به الخاص لزم ابطال القاطع بالمحتمل ولهم أن يقولوا لانسلم ان دلالة العام الغير المخصوص تحتمله احتمالا ناشئا عن دليل وحينئذ فلا قدح فى قطعيته كاحتمال الخاص المجاز فان قلت التخصيص بيان فكيف يجعل الخاص المتقدم بيانا للعام المتأخر قلنا انه استبعاد ولا يمنع أن يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام يرد بعده بأن يتقدم ذاته ويتأخر وصف

لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه فى المحصول ٭ حجة الشافعى أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين أما الخاص فواضح وأما العام ففى بعض مادل عليه وإذا لم نجعله مخصصاً له بل جعلناه منسوخاً فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى ٭ واعلم أن ماقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لأنه إذا كان كذلك كان بيانا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم الآن دون ماقبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله فى المحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وإنما نأخذ به حيث لا يؤدى إلى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتى قال ٭ (الثانية : يَجوُزُ تخصيص الكتابِ بالكتابِ وبالسُّنَّةِ المُتواترةِ والإجماعِ كتخصيصِ : « والمُطلَّقاتُ يَتربَّصْنَ بأنفُسهِنَّ ثلاثةَ قُروء » بقَوْلهِ تعالى : « وأولاتُ الأحمالِ أجلُهنَّ » وقوله تعالى : « يُوصيكمُ اللهُ فى أولادِكمْ » الآية بقَوْلهِ عليه الصلاةُ والسَّلام : القاتلُ لا يَرثُ والزَّانيةُ والزَّانى فاجْلدوا برجْمهِ صلى الله عليه وسلم للمُحْصَن وَتنْصيفِ حدِّ القَذْفِ على العَبْدِ) أقول شرع فى بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت

كرنه بيانا المسألة (الثانية) فى تخصيص المقطوع بالمقطوع (يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع) الأول (كتخصيص) قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن) فان الأولى مخصصة بالثانية اتفاقا والمشهور فى ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً بقوله وأولات الاحمال (و) الثانى قسمان تخصيص الكتاب بالسنة القولية والفعلية الأول كتخصيص (قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث) فان الصحابة خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر (و) الثانى كتخصيص قوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا برجمه صلى الله عليه وسلم للمحصن) كرجمه ماعزا فإنهم فهموا أن الآية مخصوصة برجم المحصن والثالث كتخصيص قوله تعالى فى حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالإجماع على تخصيصه بالاحرار (وتنصيف حد القذف على العبد) وههنا أبحاث الأول : لم لا يجوز أن يكون تخصيص هذه العمومات بدليل آخر لا بالمذكورات والجواب أن الأصل

أو فعلا ، وبالإجماع . ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف والنشر ، وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضاً وهو جائز وفى المحصول عن بعض الظاهرية أن الكتاب لا يكون مخصصاً أصلا لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى لتبين ففوض أمر البيان إلى رسوله فلا يحصل إلا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعموم قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وللخصم أن يقول : لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الأصل عدم دليل آخر ، ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم : القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا ، بل غير ثابت . فان الترمذى نص على أنه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم إذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر أولى ، وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية ، فلأن النبى صلى الله عليه وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وفى هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحصن إنما هو بالآية التى نسخت تلاوتها وبقى حكمها وهو قوله تعالى : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم . فان هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتى فى كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة إنما هو الثيب والثيبة ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتى ، ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله تعالى : « والذين يرمون

عدم الغير وقوله تعالى : « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » وارد فى حق الإماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخاً غايته أنه قد يكون سند الإجماع كذا ذكر الفاضل أقول القياس يصلح مخصصا ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المخصص دلالة هذه الآية بطريق التنبيه * الثانى أنه إن أريد بالتخصيص فى آية التوفى أن وجوب العدة بالأشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وإن أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ المتقدم فى حق ما يتناوله لكن أثر ذلك إنما يظهر عندهم لأن العام بعد التخصيص يصير ظنياً فيما بقى وبعد النسخ يكون قطعياً كما كان وأما عند الشافعية فالعام ظنى لحقه نسخ أو تخصص أو لم يلحق كذا ذكر الفاضل أقول : أريد أنه ليس بطريق النسخ وعليه دلالة إذ النسخ على ما ذكر الإمام رفع الكل فرفع البعض لا يكون نسخاً وكونه نسخاً بتفسير الحنفية لا ينافى كونه ليس بنسخ بتفسير غيرهم * الثالث أنا لا نسلم التواتر فى الحديثين بل

المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان فى عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفى عصره لاينعقد قلنا لانسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك إجماع على التخصيص ومعناه أن العلماء لم يخصوا العام بنفس الإجماع وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم إن الآتى بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص قال : (الثالثـــة يجوزُ تخْصيصُ الْـكتابِ والسُّـنة المُـتواترةِ بخَبَرِ الواحدِ ومنَعَ قَـوْمٌ وابْنُ حِبان فيما لمْ يُخَصَّصْ بمقْطوعٍ والـكرْخىُّ بمُنفَصلٍ

هما من الآحاد أو المشاهير وأيضاً المخصص لآية الجلد قوله تعالى : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما .وهى آية نسخت تلاوتها دون حكمها والجواب أنه إذا جاز التخصيص بالخبر غير المتواتر فيه أولى وقوله الشيخ والشيخة قيل فيه انه ليس من الكتاب ومنع البعض تخصيص الكتاب بالكتاب مستدلا بقوله تعالى: «لتبين للناس مانزل إليهم» لدلالته على أن المبين هو الرسول فلو خصص الكتاب بالكتاب والتخصيص تبيين لكان المبين الكتاب لا الرسول وأجيب بأنه معارض بالوقوع كما ذكرنا وبأنه معارض بقوله تعالى فى صفة القرآن: تبيانا لكل شىء والكتاب المبين والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلامخالفة ولامعارض المسألة (الثالثة) فى تخصيص المقطوع بالمظنون كخبر الواحد أوالقياس (يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد) عند الأئمة الأربعة على ما صرح به المحقق إلا أن المذكور المختار فى كتب الحنفية أن العام قطعى ، فلايخصص بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعى كما سيذكر فى قول ابن أبان ، وقصر العام على البعض عندهم إنما يكون تخصيصا إذا كان بمستقل مقارن والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ ، والقصر بالمستقل المتراخى نســـخ لا تخصيص فان قلت قد خصصوا الكتاب فى باب الإرث والنكاح وغير ذلك باخبار الآحاد . قلنـا : لا نسلم ذلك بل هى من نوع آخر يسمونه المشهور ، ويجوز فى نسخ الكتاب والخبر المتواتر لكونه فى نوع القطعى (ومنع قوم) تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقاً (و) منع (ابن حبـان فيما) أى فى العـام من الكتاب والخبر المتواتر الذى (لم يخصص) بقطعى لأنه مقطوع فلا يخص بمظنون بخلاف ما إذا خص (بمقطوع) آخر لأنه يصير حينئذ ظنياً فى الثانى لتمكن الاحتمال الناشىء عن دليل فى خروج شىء ثانيـاً كما مر ولابد من استثناء العقل إذا أخرج بعضـاً معينـاً كما عرفت (و) منـــع (الكرخى) ذلك فيما لم يخصص (بمنفصـل) وشرط فيه التخصيص بمنفصل أى مســتقل قطعى أو ظنى يقرب من القطعى كالعقل فى قوله : الله

(لنا إعمالُ الدّليليْنِ ولوْ منْ وجْه أوْلى قيلَ قال عليه الصلاة والسّلامُ إذا رُوِيَ عنّي حديثٌ فاعْرِضوهُ على كتابِ اللهِ فإنْ وافقَهُ فاقْبلوهُ وإنْ

خالق كل شيء والعادة نحو لا آكل وفسر الفاضل الظنى بالخبر المشهور سواء خص بغير مستقل أو لم يخص أصلا وذلك لأن المخصص بالمستقل مجاز عنده دون غير المستقل فيضعف بالتجوز فيجوز تخصيصه بخبر الواحد إليه أشار المحقق قال الفاضل ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهراً فى الثانى مع احتمال خروج كل من الثانى بناء على احتمال المستقل التعليل فلا يعلم أن أى قدر يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد أقول هذا إنما يصح فى المخصص المستقل من الكلام دون العقل وغيره إذ العامل للتعليل إنما هو النص فلا يكون بيانا لضعف التجوز فى المخصوص بالعقل ونحوه على أن المخصوص بالكلام لا يبقى حجة عنده أصلا فى فرد ما من أفراده المتناول فيكون خبر الواحد مثبتاً للحكم ابتداء لا مخصصاً له عن العام الموجب لحكم يخالفه بل الحق فى بيان الضعف أن العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازاً والمعانى المجازية متعددة أحدها كل الباقى والباقى كل بعض من ابعاض الباقى إذ هو كالباقى بعض للكل الذى كل الباقى أو بعضه وجواز إطلاق الكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق فى كل بعض من الكل هو كل الباقى أو بعضه فهذا مما يمنع تعيين كل الباقى مراداً بالعام إلا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الأبعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال أن يراد معنى مجازى آخر فهذا معنى ضعفه بالتجوز وهو متحقق فى التخصيص بكل مستقل وتأمل فى كلام المحقق والقطعى يترك بظنى إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعياً إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهراً فى الثانى حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالضعف بالتجوز وأنه هل فيه تعرض باحتمال خروج شيء من الثانى باحتمال التعليل أم لا نعم يرد على الكرخى أن العام كان قطعياً فى الجميع وبالتخصيص لم يتحقق إلا إخراج ما زاد على الباقى فينبغى أن يقطع بكونه مراداً خصوصاً فيما المخصص العقل المخرج للقدر المعين وتوقف القاضى بمعنى فلا أدرى أيجوز تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد لأن كلا منهما قطعى من وجه ظنى من وجه كما سيجيء فتعارضا فيتوقف والجواب بأنه يرجح الخبر لأنه جمع بين الدليلين كما يجيء (لنا) على المختار أن خبر الواحد دليل وقد عارض العام ، فلو خص به العام لزم إعمال أحدهما مطلقاً ، والآخر من وجه و (إعمال الدليلين ولو من وجه أولى) من إهمال أحدهما بالكلية لما مر (قيل قال عليه الصلاة والسلام : إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله . فان وافقه فاقبلوه ، وإن

خالَفهُ فردُوه قُلْنا مَنْقوضٌ بالمُتواترِ . قيل الظَّنُّ لا يُعارضُ القَطْعَ قلْنا العامُّ مقْطوع المَتنِ مَظْنونُ الدلالةِ والخاصُّ بالعكْسِ فَتعادَلا قيل لوْ خصَّصَ لنَسَخَ قلْنا التَخْصيصُ أَهْونُ) أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر فى تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحها الجواز ونقله الآمدى عن الأئمة الأربعة وقال قوم لايجوز مطلقاً وقال عيسى ابن أبان إن خص قبل ذلك بدليل قطعى جاز لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالته وأما إذا لم يخص أصلا فانه لايجوز لكونه قطعياً ، وقال الكرخى : إن خص بدليل منفصل جاز ، وإن خص بمتصل أو لم يخص أصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لأن الكرخى يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل قوله (والكرخى بمنفصل) أى ومنع الكرخى فيما لم يخصص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلا فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الإمام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم إنما

خالفه فردوه) وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فيرد ، فلا تخصيص به ولا خفاء أن هذا مختص بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد (قلنا) هذا (منقوض بالمتواتر) يعنى لو صح ما ذكر لما خص الكتاب بالخبر المتواتر لمخالفته إياه واللازم باطل ويقال عليه المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب هو ما لم يقطع بأنه حديثه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه سياق الكلام والمتواتر ليس كذلك (قيل) خبر الواحد وإن كان خاصاً ظنى والكتاب والمتواتر قطعيان و (الظن لايعارض القطع قلنا : العــــام) الذى هو الكتاب أو المتواتر (مقطوع المتن) والسند لثبوتهما بالتواتر لكنه (مظنون الدلالة) على الاستغراق لاحتمال التخصيص فى كل منهما والاحتمال وإن لم ينشأ عن دليل قادح فى القطع عند الشافعية ، ويرد عليهم احتمال الخاص المجاز (والخاص) الذى هو خبر الواحد (بالعكس) أى هو مقطوع الدلالة مظنون السند (فتعادلا) لكون كل منهما قطعياً من وجه ظنياً من وجه فجاز التعارض بينهما والقول بتخصص المقتضى لرجحان الخاص لاينافى التعادل إذ هو بحسب الذات والرجحان بزائد وهو أن الأصل إعمال الدليل (قيل لو خصص لنسخ) أى لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به بجامع إزالة الحكم واللازم باطل (قلنا) لا نسلم أن فى التخصيص إزالة الحكم بل هو بيان المراد بالعام ولو سلم لكنه رافع للبعض والنسخ للكل فاذا (التخصيص أهون) من النسخ ولايلزم من جواز تأثر الشىء فى الأهون جواز تأثره فى الأقوى وعامة الحنفية إنما لم يجوزوا التخصيص بظنى ابتداء وإن كان بياناً عندهم لأن ما يتناوله المخصص

حكوا هذه المذاهب فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها فى تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلا فلينظر وأيضاً فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة أصلا فكيف يستقيم مع ذلك ماحكاه عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه أعمالا للدليلين أما الخاص فمن جميع وجوهه أى فى جميع مادل عليه وأما العام فمن وجه دون وجه أى فى الأفراد التى سكت عنها الخاص دون مانفاها وفى منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين وهو الخاص ولاشك أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما * احتج الخصم بثلاثة أوجه * أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفى السنه المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق فى نقل الخلاف فى تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فانها تخصص بالكتاب اتفاقا مع أنها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية مايلزم منه تخصيص دليله والعام المخصص حجة فى الباقى * الثانى أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والظن لايعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذى هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لأنا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أى متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لأنه لايحتمل الافراد الباقية بل لايحتمل إلا ماتعرض له فكل واحد منهما مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل إذا كانا متساويين فلايقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقدم الخاص بأن فيه اعمالا للدليلين وماقاله المصنف ضعيف لأن خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته أنه لايحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لأن النسخ أيضاً فى الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشىء فى الأضعف تأثيره فى الأقوى قال (وبالـقِـياسِ ومَنـَعَ أبو عليٍّ

الظنى داخل تحت العام قطعا والمخصص يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضاً ظنى والمخصص مؤيداً بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الأفراد قوله (وبالقياس) عطف على قوله وبخبر الواحد أى ويجوز تخصيصهما بالقياس أيضاً عند الأئمة الأربعة والبصرى وأبى هاشم أولا (ومنع) من ذلك (أبو على) الجبائى

وشرط ابنُ أبَانَ التخصيصَ والكرخىُّ بمنفصلٍ وابنُ شريحٍ الجلاءَ فى القياسِ واعتبرَ حجةُ الإسلامِ أرجحَ الظنينِ وتوقفَ القاضى وإمامُ الحرمين لنا ما تقدَّم قيل القياسُ فرعٌ فلا يُقدَّمُ قلنا على أصلهِ قيل مُقدماتهُ أكثرُ قلنا قدْ يكونُ بالعكسِ

وأبو هاشم أخيرا (وشرط ابن أبان) فى جواز تخصص العام القطعى (التخصيص) قبل ذلك بقطعى (و) شرط (الكرخى) فى ذلك تخصيصه (بمنفصل) كما فى خبر الواحد (و) شرط (ابن شريح الجلاء فى القياس) المخصص ليكون مخصصا للعام القطعى حتى لا يكون القياس الخفى مخصصا وفى مختصر المنتهى القياس الجلى ماقطع بنفى تأثر الفارق فيه وفى المحصول فسروا الجلى والخفى بثلاثة أوجه أحدها أن الجلى قياس المعنى والخفى قياس الشبه * وثانيهما أن الجلى هو مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى الى الجامع والخائف * وثالثها أن الجلى هو الذى لو قضى القاضى بخلافه بنقض قضاؤه والفنرى لم يرتض الكل أما الاول فلانتفاء معنى الجلاء فيه وأما الثانى فلأنه تعريف بالمجهول وأما الثالث فلانه تعريف الشىء بما لا يعرف إلا به إذ الحكم الذى ينقض هو مايخالف خبر الواحد والقياس الجلى (واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين) وقال إن كان بين ما حصل من الظن بالعام وما حصل بالقياس تفاوت فى القوة اعتبرنا الاقوى منهما وإلا توقفنا (وتوقف القاضى وإمام الحرمين) فى ذلك (لنا) على المختار (ماتقدم) وتقديره أن العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخصص العام بالقياس لزم إهمال الدليل (قيل القياس فرع) للنص لتوقفه على ثبوت حكم الأصل وهو لا يكون بالقياس ولا التسلسل بل لابد من ثبوته بالنص فهو فرع النص (فلا يقدم) على النص بتخصيصه به كذا ذكر الفنرى أقول وفيه نظر لجواز ثبوت حكم الاصل بالإجماع اللهم إلا أن يقال حجة الاجماع بالنص أيضاً كما قال الجاربردى فرعية القياس بثبوت حجيته بالنص (قلنا) القياس على تقدير فرعيته للنص لا يقدم (على أصله) وهو النص المثبت لحكم الأصل أو المثبت لحجيته لا على نص آخر ليس بأصل له كالعام المعارض له المخصوص به (قيل مقدماته) أى القياس (أكثر) من مقدمات النص العام لأن القياس لكونه فرع النص يتوقف على مايتوقف عليه النص ويختص ببيان العلة وإثباتها فى الفرع وإذا كانت مقدماته أكثر كان احتمال تطرق الخلل والخطأ إليه أكثر لاحتمال تحقق منافيات المقدمات (قلنا قد يكون) الأمر (بالعكس) أى ربما يكون النص

وَمَع هٰـذا فإعمالُ الـكلِّ أحـرٰى) أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الـكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار اليه الانبارى شارح البرهان وغيره وإن كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة والأشعرى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن أحمد أيضاً * والثانى قاله أبو على الجبائى لايجوز مطلقا واختاره الامام فى المعالم وبالغ فى انـكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر القياس * والثالث قاله عيسى بن أبان إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا وإن لم يخصص فلا يجوز لـكن يشترط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لأن تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لايجوز كما تقدم فى أول المسألة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الـكرخى ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز وإلا فلا * والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جلياً جاز وان كان خفيا فلا وفى الجـلى مذاهب حكاها فى المحصول ولم يرجح شيئاً منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المعنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ماقطع بنفى تأثير الفـارق فيه وستعرف ذلك فى القياس إن شاء الله تعـالى * والسادس قاله حجة الاسلام الغزالى أن هذا العام وإن كان مقطوع المتن لـكن دلالته ظنية كما تقدم والقياس أيضاً دلالته ظنية وحينئذ فان تفاوتا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وإن تساويا فالوقف * والسابع التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم قال فان لم يكن شىء من ذلك نظر إن ظهر فى القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فنأخذ بالعموم (قوله لنا ماتقدم) أى فى خبر الواحد وهو أن اعمال الدليلين ولو من وجه أولى (قوله قيل القياس فرع) أى احتج أبو على على أنه لايجوز مطلقاً بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحـكم المقاس عليه لابد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان

العام المعارض له القياس مقدماته أكثر من مقدمات القياس (ومع هذا) أى ومع تسليم أن مقدمات القياس أكثر (فإعمال الـكل) أى كل من العـام والقياس ولو بوجه (أحرى) من اهمال البعض بالـكلية قال الفنرى وفيه نظر لأن أحد الدليلين اذا كان أقوى تعين العمل به ولهذا صوب الامام قول حجة الاسلام أقول لانسلم ذلك فيما

فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به وإلا يلزم تقديم الفرع على الأصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعنى سلمنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذى له لكنا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر * الثانى أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص فى إفادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضاً ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها فى الفرع وانتفاء المعارض عنه وإذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبى صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبى صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته المعتبرة فى القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ماقاله الغزالى * الثانى سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وأن الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أحرى أى أولى قال * (الرابعة : يَجُوزُ تخصيصُ المنْطوق بالمَفْهومِ لأنهُ دليلٌ كتَخْصيصِ خَلقَ اللهُ الماءَ طَهُوراً لا ينجِّسُهُ شىءٌ إلاّ ما غيَّر طَعْمَهُ أوْ لونَهُ أو ريحهُ بمفْهومِ إذَا بَلغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لمْ يحْملْ خبَثاً) أقول إذا فرغنا إلى أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص

يمكن الجمع بينهما بوجه مابل هو انما يكون عند عدم امكان اجتماعها أصلا المسألة (الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم) مفهوم الموافقة كان أو مفهوم المخالفة (لانه) أى المفهوم (دليل) وحجة كما مر والعام دليل أيضاً فاذا تعارضا وجب تخصيص العام به ولا يلزم إهمال الدليل الأول كتخصيص من دخل دارى فاضربه بمفهوم قوله ان دخل زيد الدار فلا تقل له أف والثانى (كتخصيص) قوله عليه السلام (خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شىء إلاما غير طعمه أو لونه أو ريحه) الشامل للكثير والقليل والجارى والراكد (بمفهوم) قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فإنه يفهم أن مادونهما يحمله أى يتنجس بملاقات النجاسة وهذا الفرق غير عائد إلى حال التغير وفاقا فيعود إلى حال عدمه فلزم بهذا المفهوم تخصيص مادونهما الملاقى إياه النجاسة الغير المتغير عن عموم الماء طهور * وقال الامام فى

المنطوق به وبه جزم الآمدى وابن الحاجب وقال الآمدى لانعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة وقد توقف فى المحصول فلم يصرح بشىء إلا أنه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول: المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضاً فقال فى جوازه نظر نعم جزم فى المنتخب هنا بالمنع، وصرح به فى المحصول فى الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه، وقال فى الحاصل: أنه الأشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى لجاز تخصيص العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شىء إلاماغير طعمه أولونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فان الأول يدل بمنطوقه على أن الماء لاينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثانى يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصاً لمنطوق الأول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما إذا قال من دخل دارى فاضربه ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف قال (الخامسة العادةُ الّتى قرَّرها رسُولُ الله صلى الله عليه وسلم : تخَصِّصُ

التمثيل كما إذا ورد عام فى إيجاب الزكاة فى الغنم ثم قال الشارع فى سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضى تخصيص ذلك العام ثم قال: ويقال عليه إنما رجحنا الخاص لكونه اقوى الدليلين والمفهوم أضعف من المنطوق قال الفنرى وفيه نظر فان تخصيص العام بالخاص معلل بافضاء عدمه إلى إهمال الدليل لا يكون الخاص أقوى أقول نظره هذا يناقض النظر السابق، وهو أن يتعين العمل بأقوى الدليلين والحق هو الثانى إذ الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف كغيره من المخصصات فان ثمة لا يشترط التساوى فى القوة كما فى تخصيص الكتاب، والمتواتر بخبر الواحد مثاله حمل الحنفية عند تعارض قوله تعالى: «فاقرءوا ما تيسر من القرآن» وقوله عليه السلام: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، الآية على فرضية ما تيسر من القراءة مطلقاً والخبر على وجوب قراءة الفاتحة على معنى أنه لو لم يقرأ تمكن نقصان يجبر بسجدة السهو إذا كان سهواً من غير أن تبطل الصلاة المسألة (الخامسة) فى أن كلام من العادة والتقرير يخصص (العادة التى) كانت فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم) بأن علمها، ولم يمنعهم من ذلك (تخصص) للدليل العام المنافى لأن سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز وحينئذ يتم بما مر من أن الأعمال أولى من الإهمال فالتخصيص بالحقيقة بتقريره عليه السلام لا بمجرد العادة وإن لم يكن فى عهده عليه السلام أو كانت ولم يعلم تقريرها لم يجز التخصيص بها لأن أفعال الناس ليست

وتقريرُهُ عليه السَّلام علىٰ مُخالفةِ العامِّ تخْصيصٌ له فإنْ ثبَتَ « حُكْمى علىٰ الواحدِ حُكْمى علىٰ الجماعةِ » يرتَفعُ الحَـــرَجُ عنِ الباقينَ)

أقول لا إشكال فى أن العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالى ، وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما إذا كان من عادتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهى يكون خاصا بالمقتات لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية وهى مسألة الكتاب ففيها مذهبان وذلك كما إذا كان من عادتهم أن يأكلوا طعاما مخصوصاً وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهى بالبر لأنه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا : باجراء العموم على عمومه هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال فى المحصول اختلفوا فى التخصيص بالعادات والحق أنها إن كانت موجودة فى عصره عليه الصلاة والسلام وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهى وأقره فانها تكون مخصصة ولكن المخصص فى الحقيقة هو التقرير وإن لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم إن أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو فى الحقيقة موافق لما نقله الآمدى عن الجمهور فانهم يقولون أن العادة بمجردها لا تخصص وأن التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقاً بالمعتاد فى الدخول والمراد من قول الإمام أن العادة التى قررها الرسول تخصص أن المعتاد يكون خارجاً من غير المعتاد فهما مسألتان فى الحقيقة فافهم ذلك (قوله وتقريره) يعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا رأى شخصاً يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون إقراره تخصيصاً للفاعل بمعنى أن حكم العام لا يثبت فى حقه لأنه عليه

بحجة اللهم إلا إذا جمعوا عليها فحينئذ صح التخصيص بها لكن المخصص حينئذ الإجماع لا العادة (وتقريره عليه السلام) أى النبى عليه الســـلام واحداً من الأمة (على مخالفة العام) أى على أمر يخالف مقتضاه بأن علم ولم يمنعه عن ذلك كتقرير بعض الصحابة فى العريا (تخصيص له) أى للعام لأن سكوته عليه السلام عن المنع حينئذ دليل الجواز فى حق ذلك الشخص ، وإلا يحرم السكوت عليه ، وإذا كان دليل الجواز وهو مخالف لموجب العام كان مخصصاً له فى حق هذا الواحد جمعاً بين الدليلين (فإن ثبت) قوله عليه السلام (حكمى على الواحد حكمى على الجمـــاعة) أى ثبت صحة روايته عنه عليه السلام كان هذا التقرير تخصيصاً للعام فى حق غيره أيضاً أى يتعدى ذلك الجواز إلى غير ذلك الواحد بحكم الحديث و (يرتفع الحرج عن الباقين) وإن لم يثبت هذا الحديث لم

الصلاة والسلام لايقر على باطل نعم إن ثبت هذا الحديث المروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يرتفع حكم العام على الباقين أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب كذلك إن لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه فى ذلك المعنى وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزى فقال إنه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع ولا فرق فى دلالة التقرير على الجواز بين أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم أم لا وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم قال هو وابن الحاجب أنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الامكان وأن لايعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود إلى كنائسهم قال * (السادسة : خُصُوصُ السَّبَبِ

يوجد دليل فى حق الغير وحينئذ فالتقرير إنما يكون تخصيصا للمخالف فقط كذا ذكر الفنرى وفيه نظر لجواز أن يثبت التخصيص فى الغير بالقياس لمشاركة الغير إياه فى المعنى الذى يقتضى مخالفة العموم ثم لابد فى رفع حكم العام عن الباقين من التقييد بما إذا تبين ثمة معنى هو العلة فانه إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف فى الأحكام قطعا إذ قد يجب أن يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الظاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك وههنا لم يعلم عدم الفارق (المسألة السادسة) اعلم أن الكلام إما وارد ابتداء سواء كان على عمومه أولا وقد مر أو وارد عقيب سبب فهو إما مستقل أولا بل إنما يتم بالسؤال والثانى تابع للسؤال فى عمومه وخصوصه كما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام أينقص إذا جف فقيل نعم فقال فلا إذن وإن كان مستقلا فاما أن يساوى المسئول عنه فهو مقصور عليه أو يكون أخص وهل هو جائز أم لا ينظر إن كان بحيث يمكن للسائل استنباط غير المذكور من غير أن يعوقه مصلحة يجوز ذلك وإلا فلا يجوز أو أعم وحينئذ إما أن يكون عمومه فى المسئول عنه أو فى غيره والثانى باق على عمومه اتفاقا كما أن عليه السلام حين سئل عن ماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثانى عام فى غير المسئول عنه وهو الميتة وفى الأول وهو ما يكون العموم فى المسئول عنه يعتبر العموم سواء كان السبب مسئولا أو وقوع حادث وإن كان السبب خاصا على المختار وإليه الإشارة بقوله (خصوص السبب) أى سبب ورود العام المستقل مسئولا كان أو غيره الأول كما قال حين سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء الحديث * الثانى كما فى قوله عليه السلام حين مر على شاة ميمونة أيما إهاب دبغ فقد

لا يُخصِّصُ لأنَّه لا يُعارضُه وكذا مَذهبُ الرَّاوى كحَديثِ أبى هُريرة رضىَ اللهُ عنهُ وعَمله فى الوُلوغ لأنَّه ليسَ بدليلٍ قيل خالفَ

طهر (لايخصص) العام الوارد بعده خلافا للمزنى وأبى ثور وهذا معنى قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة و (لأنه) أى خصوص السبب (لايعارضه) أى عموم العام إذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما إذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم تفهم المنافاة فوجب إجراء العام على العموم لوجود المقتضى وعدم المانع * قيل فيه نظر لأن الخصم يقول أن وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع واحتج المخالف بأن المراد بهذا الخطاب بيان ذلك الحكم فوجب أن لايزيد عليه وأجيب بأنه لو صح ذلك لاقتضى اختصاص ذلك الحكم بذلك الشخص والزمان أيضاً وهو باطل إجماعا ويدفع بأن مقتضى الدليل ذلك إلا أنه خص بالاجماع كذا ذكر الجاربردى والأصوب منع استلزام كون العام بيانا لهذا الحكم أن لايزيد عليه لجواز الزيادة على قدر الجواب لأغراض شتى كما فى قوله تعالى حكاية عن موسى «هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى » فى جواب قوله تعالى: «وما تلك بيمينك ياموسى » فيجوز أن يكون ورود العام جوابا لهذا السؤال أو بيانا لحكم هذه الحادثة مع افادته ثبوت الحكم فى سائر الأفراد والمسطور فى كتب الحنفية التفصيل فى المستقل بأنه إما جواب قطعاً نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وإما جوابا ظاهراً كما إذا قيل تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة وأما ابتداء كلام ظاهراً مع احتمال الجواب نحو إن تغديت اليوم مع زيادة على القدر الواجب ففى الأولين يختص بالجواب اتفاقا وإن كان اللفظ عاما وفى الأخير يحمل على الابتداء ويعم السبب وغيره حملا على الزيادة على الافادة ولو قال عينت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب أيضاً (وكذا) أى وكما أن خصوص السبب لايخصص العام فكذا (مذهب الراوى) إذا خالف العام لايخصصه وإن كان صحابيا خلافا للحنفية والحنابلة فى الصحابى (كحديث أبى هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ) فإنه روى الخبر بغسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب احداهن بالتراب وعمله ومذهبه الغسل ثلاثا وإنما قلنا بذلك (لأنه) أى مذهب الراوى (ليس بدليل) لأنه ان لم يكن صحابيا فواضح وان كان فكذلك كما سنبين فإن (قيل) مذهب الراوى وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه لأن الراوى إنما (خالف)

الدَّليل وإلاَّ لانقَدَحتْ روايتُهُ قلنا ربَّما ظنَّه دليلاً ولمْ يكُنْ)
أقول هذه المسألة وما بعدها الى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه
وفى هذه المسألة منه أمران اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فإن كان
لا يستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال فى عمومه وخصوصه فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل
بيع وارد على الرطب وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال
الآمدى وهذا لا يدل على جوازه فى حق غيره لأنه سأله عن وضوئه خاصة فأجابه عنه ولا
عموم فى اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته
وحده وأبى بردة باجزاء العناق فى الأضحية ومن هذا القسم على ماقاله هو والامام قول القائل
والله لا آكل جوابا لمن سأله فقال كل عندى فان العرف يقتضى عود السؤال فى الجواب فلا
يحنث إلا بالأكل عنده وإن كان مستقلا نظر فإن كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله
من أفطر فى رمضان بجماع فعليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار فى رمضان قال
فى المحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط أحدها أن يكون فى المذكور تنبيه على مالم يذكر *
والثانى أن يكون السائل مجتهداً والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وإن
كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عمن اشترى عبداً فاستعمله ثم
وجد به عيباً فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً فهل العبرة بعموم
اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه هى مسألة الكتاب أصحها عن ابن برهان والآمدى
والإمام وأتباعها كالمصنف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب
لا يخصصه أى لا يخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء
كان السبب هو السؤال كما مثلناه أولم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهى
ميتة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكأنهم جعلوا الشاة
سبباً لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره بأن اللفظ العام مقتضاه شمول الألفاظ وخصوص
السبب لا يعارضه لأنه لا منافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه

العام (لدليل وإلا لا قدحت روايته) إذ القول فى الدين بلا دليل فسق فمذهبه مخصص
لأنه كاشف عن دليل يخالفه (قلنا ربما ظنه) أى الراوى ما هـو مستند
مخالفته (دليلا ولم يكن) فى الواقع كذلك ولا يقدح فى روايته لأن الخطأ غير

بسببه لكان جائزاً ولو كان معارضا له لكان ذلك متناقضا وإذ لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التنقيح فقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل مادل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والأولى الاستدلال على عدم المعارضة بامكان أعمال العام فى صاحب السبب وغيره وذهب مالك وأبو ثور والمزنى إلى أن العبرة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضاً واستدلوا بأمور منها أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أى بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الآمدى وغيره لأن دخوله مقطوع به لأن الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين فى البرهان أنه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه فى المحصول وما قاله الإمام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال فى الأم فى باب مايقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض ما نصه وما يصنع السبب شيئاً إنما يصنعه الألفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده ولم يمنع مابعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل هذا لفظه بحروفه ومن الأم نقلته فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولا يمنع مابعده الخ وذكر ابن برهان فى الوجيز نحوه أيضا فقال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فإنه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأما ماقاله امام الحرمين فقد قال الامام فخر الدين فى مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لأن الشافعى رحمه الله يقول ان الأمة تصير فراشا بالوطء حتى إذا أتت بولد يمكن أن يكون من الوطء لحقه سواء اعترف به أم لا اقصة عبد بن زمعة لما اختصم

قادح ولا يلزم التخصيص أيضا قالوا دليله قطعى إذ لو كان ظنيا لبينه دفعاً للتهمة وإذا كان قطعياً كان دليلا بالنسبة إلى الكل الجواب من وجوه فأولا انه معارض بمثله فنقول دليله ظنى إذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة وثانياً أن القطعى لا يخفى على غيره عادة وثالثاً أنه لو كان قطعياً لما جاز مخالفة صحابى آخر له وهو باطل

هو وسعد بن أبى وقاص فى المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد إلى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخى ولد على فراش أبى من وليدته فقال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة إلى أن الأمة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد إلا إذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الأمة من عمومه فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الأمة لا الزوجة قال الإمام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعى يقول ان العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والأمة هى السبب فى ورود العموم فلا يجوز اخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا فى أن العرايا هل يختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد فى جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص (قوله وكذا مذهب الراوى) أى لا يكون أيضاً مخصصاً للعموم على الصحيح عند الإمام والآمدى وأتباعهما ونقله فى المحصول عن الشافعى قال بخلاف حمل الخبر على أحد محمليه فان الشافعى يأخذ فيه بمذهب الراوى قال القرافى وقد أطلقوا المسألة والذى أعتقده أن الخلاف مخصوص بالصحابى ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب فى الاناء فاغسلوه سبعاً الحديث فان أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا نأخذ بمذهبه لأن قول الصحابى ليس بدليل كما ستعرفه إن شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الأعداد نصوص فى مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان فى الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع أبو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوى إنما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقاً قادحاً فى قبول روايته وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص والجواب أنه ربما خالف لشىء ظنه دليلا وليس هو بدليل فى نفس الأمر فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوى مجتهدا فان كان مقلداً فلا قال : (السابعة إفرادُ فَرْدٍ لا يخصِّصُ مثلُ قولِهِ عليه الصلاةُ والسَّلامُ أيُّما إهابٍ دُبغَ فقدْ طَهُرَ مع قولِهِ فى شاةِ ميمونَةَ دِباغُها طهورُها

اتفاقا المسألة (السابعة إفراد فرد) من أفراد العام أى تخصيص البعض بالذكر (لا يخصص) العام (مثل قوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها) فان الأول يشمل إهاب الشاة

لأنه غَيْر مُنافٍ قيل المَفْهومُ مُنافٍ قلنا مَفْهومُ اللَّقبِ مَرْدودٌ) أقول إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصاً له كقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل عليه أن الحكم على الواحد لاينافى الحكم على الكل لأنه لامنافاة بين بعض الشىء وكله بل الكل محتاج إلى البعض وإذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصاً لأن المخصص لابد أن يكون منافياً للعام واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن عباس أن الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفى الحكم عما عداه وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه أن هذا مفهوم لقب وقد تقدم أنه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الإمام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأنا لانقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرهما * واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم معمولا به كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على مانقله عنه الأصفهانى شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الآمدى وابن الحاجب فيما إذا كان المطلق والمقيد منفيين * ما حاصله أن ذكر البعض لاأثر له وإن اقترن بما هو حجة وسأذكره إن شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضا هناك أبو الحسين البصرى فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الأصفهانى المذكور وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا فى تحرير مذهب أبى ثور فنقل عنه الإمام فى المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان فى الوجيز وإمام الحرمين فى

وغيرها وفى الثانى افراد البعض بالذكر وهو شاة ميمونة وهذا لا يفيد تخصيص العام بأن يراد بأيما أهاب جلد الشاة خلافا لأبى ثور وذلك (لأنه) أى افراد بعض الأفراد (غير مناف) للعام واجرائه على عمومه والمخصص مناف فلا يكون مخصصاً (قيل المفهوم) أى مفهوم المخالفة الثابت بتخصيص إهاب شاة يكون دباغها طهورها (مناف) أى يدل على نفى الحكم عما عداه فيثبت تخصيص العام به لما عرفت من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم (قلنا) هذا مفهوم اللقب و (مفهوم اللقب مردود) لما عرفت

باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما يؤكل لحمه قال * (الثامنة : عطْفُ العام على الخاصِّ لا يخصِّصُ مثلُ ألا لا يُقْتلُ مسلمٌ بكافرٍ ولا ذُو عهْد فى عهْده وقالَ بعضُ الحنَفيَّة بالتَّخصيصِ تسْويةً بيْن المعْطوفيْنِ قلناً التَّسويَةُ فى جميع الأحكام غيْرُ واجبة) أقول إذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصاً بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا وقال الحنفية على ما نقله فى المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف أنه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما فى جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية فى مقتضى العامل مثال ذلك أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربياً أو ذمياً بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير فى سياق النفى فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد فى عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولاذو عهد فى عهده بكافر ومما يقوى أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم لايحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للعهد فائدة ثم أن الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى لأن الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمى وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الأحكام بل باشتراكهما فى المتعلقات والاشتراك فيها

المسألة (الثامنة عطف العام على الخاص) أى العام (لا يخصص) أى لا يوجب تخصيص العام (مثل) قوله عليه السلام (ألا لا يقتل مسلم بكافر) فانه عام فى أن مسلما ما لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً قوله (ولا ذو عهد فى عهده) معناه لا يقتل ذو عهد مابقى فى عهده حتى لو خرج عنه جاز قتله وهذا لا ينفى عموم الكلام السابق فلا يقتل مسلم بكافر وإن كان ذمياً كما هو عند الشافعية وهذا لأن الثانى كلام تام لاستقلاله وإن لم يسبقه شىء فلا يضمر بكافر إذ الأصل عدم الاضمار (وقال بعض الحنفية بالتخصيص) أى تخصيص العام السابق بعطف الكلام الثانى عليه لأن المعنى ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فقط فكذا الكافر الذى لا يقتل به المسلم فجوزوا قتل المسلم بالذمى قصاصا وإنما قالوا به (تسوية بين المعطوفين) أى المعطوف والمعطوف عليه فى الأحكام لاقتضاء العطف الاشتراك (قلنا التسوية) بينهما (فى جميع الأحكام غير واجبة) بل الاشتراك إنما هو

واجب عند المصنف كما نص عليه فى الاستثناء عقب الجمل فقال * لنا الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد فى عهده كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر لأنه ربما يوهم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة إلى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم * واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم فى المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضاً صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور فى الحديث عاما للحربى والذمى لكان المعطوف أيضاً كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربى دون الذمى وممن عبر بهذه العبارة الغزالى فى المستصفى وابن الحاجب فى مختصره إلا أن الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح قال إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه قال * (التاسعة عَوْدُ ضميرٍ خاصٍّ لا يُخصِّصُ مثلُ: « والمُطلَّقاتُ يَتربَّصْنَ » مَع قَوْله تعالى: « وبُعولتُهنَّ

فيما يجب ويمتنع ويجوز من الاعراب وما يتعلق به ويؤيده قولهم رب شاة وسلختها بدرهم ويا زيد والحارث ولهذا عطف فى التنزيل بعض المتخالفات على بعض كالواجب على المندوب فى قوله تعالى: «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم» أن حمل الثانى على الزكاة وعلى المباح فى قوله تعالى: «كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده» وهنا بحث أما أولا فلأنهم لا يقولون باشتراكهما فى جميع الاحكام بل فى المتعلقات كما ذهبتم فى الاستثناء المتعقب للجمل وأما ثانياً فلأنه لو لم يقدر بكافر لزم أن لا يقتل ذو عهد ما بقى فى عهده مطلقا وهو باطل إذ يقتل الذمى بمسلم وذى عهد آخر ويدفع بأن المعنى أنه لا يقتل لكفره مادام فى عهده وأما ثالثاً فلما ذكر الفنرى من أنه ليس من عطف الخاص على العام غاية ذلك أن المقدر فى الثانى على مذهب الحنفية أخص من المذكور أولا والمقدر غير معطوف على المذكور حتى يلزم عطف الخاص على العام أقول يجوز عطف بكافر الثانى على الكافر الأول كما عطف ذو عهد على مسلم وإن لم يتعدد حرف العطف كما فى عطف الشيئين على معمولى عامل واحد أو عاملين مختلفين المسألة (التاسعة عود ضمير خاص) إلى بعض العام المتقدم (لا يخصص العام خلافا لإمام الحرمين رحمه الله والبصرى فى التخصيص وللبعض فى التوقف (مثل) قوله (والمطلقات يتربصن) بأنفسهن ثلاثة قروء (مع قوله تعالى وبعولتهن) أحق بردهن. فان الأول عام فى الحرائر من المبيونات والرجعيات والضمير

لأنَّه لا يزيدُ علىٰ إعادتهِ) أقول إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصص وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافى وقيل بالوقف وهو المختار فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الآمدى عن الإمام وأبى الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص . مثاله قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » فان المطلقات تشمل البوائن والرجعيات والضمير فى قوله وبعولتهن عائد إلى الرجعيات فقط لأن البائن لايملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لايتأتى إلا فى بعض افراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به فى المحصول ومثل له بقوله تعالى : « يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال: لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعنى الرغبة فى مراجعتهن والمراجعة لا تتأتى فى البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لايزيد على إعادته وفيه ضميران ملفوظ بهما فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله : عود الضمير خاص أى لأن الضمير الخاص لايزيد . وأما الثانى فيحتمل أن يكون عائداً على العام ومعناه أن الضمير لا يزيد على إعادة العام المتقدم ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقا وإن كان المراد به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة مقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على بعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ما قام مقامه والأول أصوب لتعبيره بالإعادة دون الإظهار ولأنه أبلغ فى الحجة لكون الأول بعينه قد أعيد ، ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول : إن الضمير يزيد على إعادة الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الأول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد والضمير مقتضاه عوده

فى الثانى عائد إلى بعض العام كالرجعيات فقط وهذا لايخصص العام بهن بأن يختص التربص بالرجعيات بل يعمها والبائنات (لأنه) أى الإضمار المذكور (لا يزيد على إعادته) أي إعادة المرجع بالتصريح بأن يقول وبعولة المطلقات أى الرجعيات والتصريح لا يوجب التخصيص فعود الضمير إليه أولى لأن المضمر أضعف من المظهر قال الفنرى ويقال عليه انا لانسلم أنه لو صرح لايخصصه لأنه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات أحق بردهن علم أن هذه هى المذكورة سابقاً بعينها لكون اللام فى الثانى للعهد فيلزم التخصيص أقول مرجع الضمير . أما البعض كالرجعيات السابق ذكرها ضمنا ، أو المطلقات مطلقا فعلى الأول المصرح الرجعيات من المطلقات وحينئذ لايلزم كونه عين المذكور سابقاً وعلى الثانى

لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسألة فى المنتخب قال (تذنيب

لو سلم أنه عينه لكنه مخصوص بالرجعيات بقرينة الرد ولايلزم من خروج أحد اللفظين عن العموم خروج الآخر عنه واحتج المتوقف بأنه لابد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعاً لما لايلزم فى المضمر من مخالفة الظاهر من الرجوع إلى الكل وإرادة البعض أو تخصيص المضمر بأن يجعل كناية عن الكل ثم يقتصر على البعض دفعاً لما يلزم من مخالفة الظاهر فى المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره . والحاصل أنه لابد من تخصيص أحدهما ليندفع مخالفة الظاهر فى الآخر والتعيين تحكم لعدم المرجح فيتوقف وأجيب بأن تخصيص المظهر مستلزم لتخصيص المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر لعلة المخالفة فيه يكون أرجح قيل عليه الضمير إنما يعود إلى اللفظ باعتبار مدلوله فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه والأصوب أن يقال الظاهر أقوى من الضمير والأضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر (تذنيب) جعل إيراد المطلق والمقيد عقيب العام والمخصص كجعل الشيء ذنابة للشيء لمكان المناسبة وعرفوا المطلق بأنه مادل على شائع فى جنسه ومعنى الشيوع كون المدلول حصة محتملة تخصص كثرة أى يمكن الصدق عليها من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى بهذا اللفظ من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين مشخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو فعصى فرعون الرسول أو استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه بما انضم إليه من كل والنفى صار للاستغراق وأنه ينافى الشيوع بما ذكرنا من التفسير كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله والظاهر أنه لاحاجة إلى قوله من غير تعيين لأن المعارف ليست بحصة محتملة للتخصيص وإنما فسر الشائع بالحصة نفياً لما يتوهم من عبارة القوم إن المطلق مايراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالافراد دون المفهومات والمراد بالمعارف المخرجة ما سوى المفهوم الذهنى لأنه مطلق أقول ماذكر لا يصلح سبباً للعدول عن ظاهر عبارة القوم إذ تعلق الأحكام بالحقيقة من حيث هى غير غريب لتحققها فى ضمن الافراد كما فى لا آكل كمامر وإنما الممتنع تعلقها بالحقيقة بشرط لا وكونه حصة كذا وكذا بالنظر إلى القرينة لا باعتبار الذات * والمقيد مالا يدل على شائع من جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على ما أخرج عن شائع بوجه ما مثل رقبة مؤمنة فانها وإن شاعت بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت عن شاع بين مؤمنة وغيرها بقيد مؤمنة فكان مطلقا من وجه ومقيداً من وجه

المُطْلَقُ والمُقَيَّدُ إن اتَّحَدَ سَبَبُهُما حُمِلَ المُطْلَقُ عليهِ عَمَلاً بالدَّليلَيْنِ وإلاَّ فإنِ اقتَضَى القِياسُ تَقْييدَهُ قُيِّدَ وإلاَّ فلا) أقول لما كان المطلق عاماً عموماً

ثم (المطلق والمقيد) عند اتحاد الحكم (إن اتحد سببهما) مثبتين كما إذا قيل فى الظهار مرة أعتق رقبة وأخرى رقبة مؤمنة (حمل المطلق عليه) أى على مقيده (عملا بالدليلين) لأن المطلق جزء منه والآتى بالكل آت بجزئه لامحالة فاذا الآتى بالقيد عامل بالدليلين والآتى بغيره مهمل أحدهما والأعمال أولى وإن اتحد سببهما منفيين يعمل بهما اتفاقا مثل أن يقال فى الظهار لاتعتق مكاتبا لاتعتق مكاتبا كافرا فلا يجزىء إعتاق المكاتب أصلا قال المحقق وأنت خبير بأن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق قال الفاضل رحمه الله هذا مناقشة فى المثال وهذا كما يمثلون للاطلاق والتقييد فى السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبنى على أنه يعتبر أولا الاطلاق لا التقييد ثم يسلط عليه ما يقيد العموم والمثال المطابق لاتعتق المكاتب من غير قصد إلى الاستغراق وقوله لا من تخصيص المطلق ليس كما ينبغى والصواب لا من تقييد المطلق (وإلا) أى وإن لم يتحد سببهما بل اختلفا فى السبب كالظهار والقتل لتحرير الرقبة الوارد مطلقا فى الأول مقيداً فى الثانى بالإيمان (فإن اقتضى القياس تقييده) أى المطلق بأن وجد علة التقييد مشتركة بينهما ككونهما من الكفارات أو كزيادة القربة مثلا (قيد) المطلق حملا على المقيد بالقياس عليه إذ القياس دليل وفى الحمل العمل بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك أحدهما مع ترك القياس قال الجاربردى رحمه الله فيصير حينئذ تقييد المطلق بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص أقول إن أراد بمحل التخصيص مثل شاة ميمونة فى قوله عليه السلام دباغها طهورها ففاسد لما مر من أن العام كقوله عليه السلام أيما اهاب لايختص به وكان أراد المحل الذى اقتضى ثبوت الحكم المخالف لحكم العام فيه تخصيص العام بقياس بعض أفراده على ذلك المحل المشترك بينهما سواء كان ذلك المحل أمراً يتناوله العام أولا وسواء كان التخصيص ثانيا أو ابتداء ووجه التشبيه اقتضاء القياس فى الصورتين بعض الشيوع ومنع الحكم عن بعض الافراد (وإلا) أى وإن لم يقتضى القياس تقييد المطلق (فلا) يحمل على المقيد لعدم ما يقتضى التقييد مثل ان دخلت على السلطان تأدب بآداب الملوك وان لقيت العلماء فتأدب وقد ينقل عن الشافعى رحمه الله أنه يحمله عليه ههنا من غير جامع لأن كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضاً فاذا نص على اشتراط الايمان فى كفارة القتل كان تنصيصاً على اشتراطه فى كفارة الظهار وليس بسديد كما ترى وعند الحنفية لا يحل ولو لجامع

بدليا والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره فى بابه وترجم له بالتذنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظة فى أوائل الكتاب وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظران اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المنافاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما إذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى بأنه لافرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا لكن نقل القرافى عن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد فى التيمم مطلقة وفى الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظران اتحد سببهما كالوقيل فى الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلاخلاف كما قال الآمدى انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزىء اعتاق الكافرة وإنما حملنا المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لأن المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وإن لم نعمل به فقد ألغينا أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل بيان للمطلوب أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارىء واعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه لافرق فى حمل المطلق على المقيد بين الأمر والنهى فاذا قال لا تعتق مكاتبا وقال أيضا لا تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الأول على الثانى ويكون المنهى عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الإمام فى المنتخب وذكر فى المحصول والحاصل نحوه أيضاً لكن ذكر الآمدى فى الأحكام أنه لاخلاف فى العمل بمدلولهما والجمع بينهما فى النفى إذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفى المطلق نفى المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجبها مثبتين فيحمل المطلق على

للزوم دفع ما اقتضاه المطلق من جواز الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح لذلك والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة أقول فيه نظر إذ ليس معنى النسخ إلا رفع حكم الدليل الشرعى وقد وجد التقييد بالسليمة عندهم مستفاد من لفظ الرقبة المطلق المنصرف إلى الكامل لا بالرأى حتى يلزم النسخ (و) قد يستدل على أن التقييد بيان أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد لانسخ بمعنى أنه أريد الاطلاق فدفع بأن التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص كذلك لأنه نوعا من المجاز مثله واللازم باطل اتفاقا كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله ومعنى كونه نوعا من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق

المقيد ثم قال فان كانا منفيين عمل بهما وحاصله ، أنه لايعتق مكاتباً مؤمناً أيضاً إذ لو أعتقه لم يعمل به ، وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلله بأن قوله لاتعتق مكاتباً عام ، والمكاتب الذى فرد من أفراده وذكره لايقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الأصفهانى شارح المحصول ، ونقل عن أبى الخطاب الحنبلى بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الأصفهانى المذكور فى فهم كلام الآمدى وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد (قوله وإلا) أى وإن لم يتحد سببهما كقوله تعالى فى كفارة الظهار : والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة .وقوله تعالى فى كفارة القتل :« ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » ففيه ثلاثة مذاهب حكاها فى المحصول . أحدها : أن تقييد أحدها يدل بلفظه على تقييد الآخر لأن القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا أن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد . الثانى : قول الحنفية : أنه لايجوز تقييده بطريق مالا باللفظ ولا بالقياس . والثالث : وهو الأظهر من مذهب الشافعى كما قاله الآمدى وصححه هو والإمام وأتباعهما وجزم به المصنف أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (فرع) إذا أطلق الحكم فى موضع ثم قيد فى موضعين بقيدين متنافيين . فان قلنا : إن التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد المشارك له فى المعنى وإن قلنا : انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على إطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدها أولى من الآخر هكذا قاله فى المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى الولوغ إحداهن بالتراب وفى رواية أولاهن وفى رواية أخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا إلى أصل الإطلاق وجوزنا التعفير فى إحدى الغسلات عملا بقوله إحداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى فى هذا المثال أن يبقى التخيير فى الأولى والأخرى فقط للمعنى الذى قالوه وأما ماعداها فلايجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعى موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال فى البويطى فى أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى الشافعى وإذا ولغ الكلب فى الاناء

المقدم مجازاً والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل فى المقصود بل أنه مثله فى بعض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل وفى التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ اتفاقا محل نظر فان قصر العام على البعض إذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم ، وقد يجاب بأن المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس كذلك اتفاقا وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه

غسل سبعا أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الأصحاب وأورد فى الأم حديثاً يعضد ذلك ذكره فى باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الأقضية وبعد باب الأشربة قال (الباب الرابع فى المجمل والمبين وفيه فصول الأول فى المجمل وفيه مسائل الأولى — اللَّفْظُ إما أنْ يكونَ مُجْملاً بيْن حَقائقه كقوله تعالىٰ : « ثلاثَةَ قُروءٍ » أوْ أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ مثلُ : « أنْ تذْبحُوا بقَرةً » أوْ مَجازاته إذا

نحو اكس تميميا وأطعم تميمياً عالما فلا حمل اتفاقا اللهم إلا فى مثل إن ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفى الكفر لتوقف الإعتاق على الملك (الباب الرابع فى المجمل والمبين) المجمل لغة المجموع وجملة الشىء مجموعه ومنه أجمل الحساب إذا جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل واصطلاحا مالا يتضح دلالته والمراد ماله دلالة وهى غير واضحة وإلا نوقض بالمهمل وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطىء وقيل هو اللفظ الذى لايفهم منه عند الإطلاق شىء ونوقض طرداً بالمهمل ولفظ المستحيل إذ المفهوم منه ليس بشىء وعكساً لجواز أن يفهم من المجمل أحد محامله لابعينه كما فى المشترك وهو شىء فلايصدق عليه الحد وأيضاً المجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو فكان مجملا بينهما مع أنه غير داخل فى الحد إذ ليس لفظاً كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله يمكن دفع هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشىء ما يصح إطلاق لفظ الشىء عليه لغة وإن لم يكن ثابتاً فى الخارج وبفهم الشىء فهمه على أنه مراد لامجرد الخطور بالبال كما سبق فى المشترك والمقصود تعريف المجمل الذى من أقسام المتن وهو لامحالة لفظ والمبين هو الموضح من البيان أو التبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم وهو فى الاصطلاح الكاشف عن المعنى المراد المتضح الدلالة بنفسه أو بانضمام المبين (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) الفصل (الأول فى) مباحث (المجمل وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فى أقسامه (اللفظ إما أن يكون مجملا بين حقائقه) أى معانيه المختلفة حقيقة أما أصالة (كقوله تعالى : ثلاثة قروء) فان القروء موضوع بازاء الطهر وإزاء الحيض ونسبته إليهما على السواء والمراد واحد بعينه وأما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول (أو أفراد حقيقة واحدة مثل) قوله تعالى: ان الله يأمركم (أن تذبحوا بقرة) فان هذا اللفظ مجمل بين أفراد حقيقة واحدة وقد أطلق وأريد معينة والأظهر أن هذا من قبيل المطلق نحو فتحرير رقبة (أو) بين (مجازاته إذا

انتفت الحقيقةُ وتكافأتْ فإنْ ترجّح واحد لأنّه أقربُ إلى الحقيقةِ كنفي الصحّةِ من قوله لا صلاةَ ولا صيامَ أوْ لأنّه أظهرُ عرفاً أوْ أعظمُ مقصوداً كرفعِ الحرجِ وتحريمِ الأكلِ منْ رُفِعَ عنْ أمّتي الخطأ والنّسيانُ وحرّمتْ عليكمُ الميْتةُ حُمِلَ عليهِ) أقول سبق فى تقسيم الألفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحاً والإجمال لا يتصور إلا فى معان متعددة وحينئذ فالمجمل على أقسام. أحدها أن يكون مجملا بين حقائقه أى بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر. الثانى أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى: «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد، والمراد واحد معين منها كما سيأتى فى الفصل الثانى. الثالث: أن يكون مجملا بين مجازاته وذلك إذا انتفت الحقيقة أى ثبت عدم إرادتها وتكافأت المجازات أى لم يترجح

انتفت الحقيقة) أى ارادتها بقرينة مانعة عنها (وتكافأت) أى تساوت مراتب المجازات بأن لا يكون لأحدهما رجحان على الآخر بوجه (فإن ترجح واحد) من المجازات والرجحان لأحدهما أما (لأنه أقرب إلى الحقيقة) من سائرها (كنفى الصحة) المراد (من قوله لا صلاة) إلا بفاتحة الكتاب (و) قوله عليه السلام (لا صيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل فان العمل بالحقيقة يقتضى نفى ذات الصلاة والصوم وهى ليست بمنفية فلابد من حمله على المجاز بأن يراد نفى الصحة أو الفضيلة أو غيرها والحمل على الاول أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة إذ نفى الصحة أقرب إلى انتفاء الذات من نفى الفضيلة والكمال مع بقاء الصحة ورده الحنفية بأن الحمل على الاقرب إنما يكون فيما لم يكن ثمة مانع، وهو ههنا نسخ إطلاق النص القاطع بخبر الواحد المظنون (أو لأنه أظهر عرفاً وأعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل) المرادين (من) قوله عليه السلام: (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) وقوله تعالى: (وحرمت عليكم الميتة) فان الحقيقة فى الخبر، والآية غير مرادة لوقوع الخطأ والنسيان فى هذه الآية، وكون المحرم فعل المكلف لا الأعيان فلابد من أن يراد فى الأول. أما رفع الحكم أو الحرج، والثانى: أظهر عرفاً إذ المفهوم من قول السيد رفعت عنك الخطأ رفع الحرج عنه بسبب الخطأ، وفى الثانى: اما النظر أو اللمس أو البيع أو الأكل أو نحو ذلك والأكل راجح لأنه أعظم مقصوداً من سائر الانتفاعات، وقد سبق لحمل الأول على رفع الحرج، والثانى على حرمة الأكل قوله: (حمل عليه) جواب الشرط وحاصل الكل أنه إن ترجح أحد المجازات لأنه أقرب أو أظهر أو أعظم حمل اللفظ عليه ولم يكن ثمة إجمال ومن

بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها ، ولا إجمال إلا إذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوى فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك * ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالمختار ، فانه صالح لاسم الفاعل ، واسم المفعول * وبواسطة التركيب كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح »فان الذى بيده العقدة محتمل للزوج والولى وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر يحتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب والمعنى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمراً وأكرمنى، بواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى : « إلا ما يتلى عليكم » وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الأخير ، وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا أيضاً كما إذا قام النبى صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه ، وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ إما أن يكون الخ واختلفوا فى جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . قال فى البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار أنه إن تعلق به حكم تكليفى فلا يجوز ، وإلا فيجوز (قوله : فان ترجح) أى بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر الرجحان ثلاثة أسباب . أحدها : أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام : لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب وقوله : لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل . فان حقيقة هذا اللفظ إنما هو الإخبار عن نفى ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبييت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لأنا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو إضمار الصحة أو الكمال وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفى الذات كما تقدم ونفى الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفى الصحة أقرب إليه فى هذا المعنى من نفى الكمال لأنه لا يبقى مع نفى الصحة وصف بخلاف نفى الكمال فان الصحة تبقى معه ولك أن تقول إن هذا التقرير معارض بأن نفى الكمال متيقن دون نفى الصحة وبأن فيه تقليلا للإضمار والتجوز المخالف للأصل . واعلم أن ما قاله

أنواع الإجمال ما يكون فى المركب بجملته نحو أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى ، ومنها ما فى مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل منهما نحو ضرب زيد عمراً وضربته ، ومنها ما يكون بتخصيص مستقل بجهول أو استثناء

المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الإمام ولا أحد من أتباعه وذلك لأن المذكور فى المحصول مذهبان أحدهما ما قاله أبو عبد الله البصرى أن المنفى الداخل مطلقاً مجمل سواء كان شرعياً نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل إلا بالنية لأن الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض * والثانى ونقله عن الأكثرين أن النفى إن كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وإن كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال أيضاً وينصرف النفى إليه كقولنا لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرها فان هذا النفى لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده ولا صرفه إلى الاستحباب لأنه لا مدخل له فى الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستتر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه إلى الصحة وإن كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل إلا بنية وقال القائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر فى الحاصل عن قول الإمام ولقائل أن يقول بقوله وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعى كالعمل يكون مجملا خلافا لما مال إليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدى وابن الحاجب وصححاه أعنى الحمل على الصحة واستفدنا منه أيضا أن الشرعى فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثانى حمله على الحقيقة وهو رأى الأكثرين واختاره أيضاً الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فأما ماقاله المصنف من كونه ليس مجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الأقرب إلى نفى الذات فخارج عن القولين معا ولا شك أنه توهم أن بحث الإمام عائد إلى الكل لكونه ذكره فى آخر المسألة وإنما ذكره فى الاسم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف إذا أنكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب السبب الثانى من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعنى الاثم ويرجح الثانى يعنى الاثم لكونه أظهر عرفا لأن السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفى المؤاخذة * الثالث أن يكون أعظم

مجهول أو صفة مجهولة فان اللفظ يكون مجملا بالنسبة إلى كل فرد عندهم لاحتماله الخروج والبقاء * الأول كما لو قيل اقتلوا المشركين وبعضهم غير مراد * والثانى كقوله تعالى: «وأحلت لكم بهيمة الانعام إلا ما يتلى عليكم» * والثالث كقوله تعالى: «وأن تبتغوا بأموالكم محصنين» فثبت بما ذكرنا أن الإجمال قسمان اجمال فى المفرد وفى المركب الأول

مقصوداً كقوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة» فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً فان الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف إلى المجاز باضمار الأكل أو البيع أو اللمس أو غيرها ويرجح الأكل بكونه أعظم مقصوداً عرفا لحمل اللفظ عليه والمثالان الأخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضا قال (الثانية قالت الحَنفيَّةَ وامْسَحوا برؤسِكمْ مُجْمَلٌ وقالت المالكيَّةُ يَقْتضي الكلَّ والحَقُّ أنهُ حقيقةٌ فيما يَنْطلقُ عليْه الاسمُ دَفْعاً للاشْتراكِ والمْجاز (الثالثة — قيل آيةُ السَّرقةِ

الأقسام المذكورة قبل الاجمال بين المجازات والثانى سائر الأقسام المسألة (الثانية قالت الحنفية) قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم مجمل) لأنه يحتمل وجـــوب مسح الكل والبعض فقط ومما يؤيد ذلك بيانه عليه السلام بمسح ناصية (وقالت المالكية) أنه ليس بمجمل لأنه (يقتضى الكل) أى مسح كل الرأس إذ الباء للالصاق فيوجب الصاق المسح بالرأس والرأس المجموع وقال بعض الشافعية أنه يقتضى مسح البعض اذ الباء يجزىء الفعل المتعدى عند دخوله عليه (والحق) عند المصنف (أنه) اى المسح (حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم) أى اسم المسح وهو قدر المشترك بين الكل والبعض إذ هو قد يطلق على مماسة اليد كل الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماستها البعض كما فى مسحت يدى بالمنديل فان كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك أو فى أحدهما فيلزم المجاز فيجعل للمشترك (دفعاً للاشتراك والمجاز) وحينئذ يكفى فى العمل به مسح أقل جزء من الرأس وقد يقال فى نفى الاجمال أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت فى مثله عرف فى صـــحة اطلاقه على البعض اتضح دلالته على الكل للمقتضى وعدم المانع كما هو مذهب مالك والقاضى وابن جنى فلا اجمال وإن ثبت عرف فى صحة إطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعى وعبد الجبار والبصرى فلا إجمال أيضاً للخروج عن العهدة بالأقل لأنه متيقن وأما دليل الحنفية على أنه مجمل فى حق المقدار، بين بفعل النبى عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت فى الآلة تعدى الفعل إلى المحل فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدى ومتى دخلت فى المحل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى ممسوحه بعض الرأس وليس المراد أقل مايطلق عليه اسم مسح البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتماله السدس والثلث والربع وغيرها المسألة (الثالثة — قيل آية السرقة) وهى

مُجْمَلةٌ لأنَّ اليدَ تحتملُ الكلَّ والبَعْضَ والقَطْعُ الشَّقَّ والإبانة والحَقُّ
أنَّ اليَدَ للكلِّ وتُذْكَرُ للبَعْضِ مَجازاً والقَطْعُ للإبانةِ والشَّقُّ إبانةٌ)

أقول : اختلفوا فى إجمال قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فقالت الحنفية إنه مجمل لأنه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجباً وقال غيرهم لا إجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لأن الرأس حقيقة فى الكل قال المصنف والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لأن هذا التركيب تارة يأتى لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتى لمسح البعض كما يقال مسحت يدى برأس اليتيم وإن لم يمسح منها إلا البعض فان جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وإن جعلناه حقيقة فى أحدهما فقط لزم المجاز فى الآخر فنجعله حقيقة فى القدر المشترك دفعاً للمحذورين قال فى المحصول وهذا هو قول الشافعى ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به فى الفصل المعقود للحروف ، والإمام وإن كان قد جزم به هناك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعى فقط ◦ المسألة الثالثة : ذهب بعضهم إلى أن آية السرقة وهى قوله تعالى : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» مجملة فى اليد والقطع لأن اليد تحتمل العضو كله أى من المنكب إلى رؤوس الأصابع وتحتمل بعضه أيضاً لأنها تطلق على كل منهما والأصل فى الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعنى الجرح كقولنا : فلان برى القلم فقطع يده أى جرحها ويحتمل أيضاً الإبانة وهو فصل العضو كقولنا : سرق فقطعت يده (قوله : والقطع الشق) أى يحتمل الشق قال المصنف والحق أنه

قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (مجملة) فى اليد والقطع (لأن اليد تحتمل الكل والبعض) إذ قد تطلق على العضو إلى الكوع ، وإلى المرفق ، وإلى المنكب . (والقطع الشق) يقال : برى القلم فقطع يده (والإبانة) أيضاً ، وهو الاشتراك لما مر (والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض مجازاً) باطلا اسم الكل عليه والمجاز وان خلاف الأصل خير من الاشتراك لما مر أقول : المعانى المجازية متعددة مع استوائها فى الطريق ، وهو إطلاق الكل على البعض ، والحقيقة غير مرادة إجماعاً فلزم الإجمال بين المجازات ولهذا كان قطع النبى عليه السلام من الكوع بياناً اللهم إلا إذا ثبت أن البعض أقرب أو أظهر (والقطع للإبانة) أى لإبانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة فهو ظاهر فلا إجمال (والشق إبانة) أيضاً لأنه إذا حصل فى جلد اليد فقد حصلت الإبانة فى تلك الأجزاء وقد يستدل بأن اليد فيها احتمالات الاشتراك لفظاً فى الثلاث وكونها للتقدر

ليس فيها إجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع أما اليد فنقول أنها حقيقة فى الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا فى البعض أنه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة فى الإبانة ولا شك أن الشق أى الجرح إبانة أيضاً لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئاً قال (الفصل الثانى فى المُبيَّنِ وهو الواضحُ بنَفْسِهِ أوْ بغَيْرِهِ مِثْلُ وَاللهُ بكلِّ شىْءٍ عليمٌ واسْأَلِ القَرْيَةَ وذَلكَ الغَيْرُ يُسمَّى مُبيِّناً وفيهِ مسْألتان) أقول المبين بفتح

المشترك وحقيقة لأحدها مجازاً للآخرين والإجمال إنما هو على تقدير واحد وهو الاشتراك فقط وأما على التقديرين فلا لحمله على القدر المشترك أو على المعنى الحقيقى ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاحتمال وهو الظاهر الجواب أن إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاحتمال باطل (الفصل الثانى : فى المبين وهو الواضح بنفسه) أى الكافى فى إفادة المقصود بنفسه أى بمجرد العلم بوضعه (أو بغيره) الأول : (مثل والله بكل شىء عليم) فان إفادة شمول علمه تعالى الجميع ليست إلا باللغة والثانى نحو قوله تعالى : (واسأل القرية) فانه فى إفادة السؤال عن أهل القرية غير واضح بنفسه بل بغيره (وذلك الغير يسمى مبيناً) وهذا لأن مقتضى ظاهر اللغة السؤال عن نفس القرية والعقل يأباه ويحكم باضمار الأهل وحينئذ يكون دلالة الكلام على المقصود بضميمة قرينة العقل لا بنفسه هكذا قرر المراغى والفنرى والإمام جعل الثانى من الواضح بنفسه أيضاً ووافقه الخنجى فى ذلك وقال إنما سمى متضحاً بنفسه وإن توقف على العقل التعين المضمر من غير توقف ولا خفاء أن الأول أنسب وإن كان الاصلاح لا يناقش فيه وقيل الواضح بغيره مثل قوله تعالى : «أن تذبحوا بقرة» مع قوله: «انها بقرة صفراء فاقع» الآية والأظهر أنه من تقييد المطلق البين لا بيان المجمل كما سنحققه وقد يقال على جعل القسم الأول مبيناً أن المبين ما بين بغيره وهو ليس كذلك قال الجاربردى رحمه الله هو مبين لأن المتكلم بينه إذ العقل المبين له فان قلت فلا يكون مبيناً بنفسه قلنا المراد به أن لا يحتاج إلى إضمار وتقدير وصفة وهو كذلك أقول الأخصر أن يقال معناه اللغوى غير ملحوظ ولو سلم فالمراد بالمبين البين أو ما يحصل به البيان وهو على ما فسر الصيرفى الاخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاث اشكالات أحدها أن البيان ابتدأ من غير تقرير الاشكال بياز وليس ثمة اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز فى الموضعين مجاز والتجوز فى الحد لا يجوز * ثالثها أن الوضوح هو التجلى بعينه فيكون تكرار ولا يخفى أنها مناقشات واهية وقد يطلق البيان على ما يحصل به ويقال انه الدليل كما هو عند القاضى والأكثرين وعلى ما يتعلق به وهو المدلول فيقال هو العلم عن الدليل كما هو رأى أبى عبد الله البصرى رحمه الله (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسألتان)

الياء إسم مفعول من قولك بينت الشيء تبيينا أى وضحته توضيحاً وهو أى المبين يطلق على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافياً فى إفادة معناه قال فى المحصول : اما لأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى : « والله بكل شيء عليم » فان إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى يوضح اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى : « واسأل القرية » فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بذكر المثالين ، وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه وإن استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف . واعلم أن إطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وهو وإن كان غير متبادر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى . أما معنى فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل . وأما لغة فقد قال الجوهرى فى الصحاح مانصه والتبيين الإيضاح والتبيين أيضاً الوضوح وفى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى تبين هذا لفظه فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أوضح تقول وضح الشيء وضوحاً فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضاً على ماقد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره * القسم الثانى الواضح بغيره وهو مايتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الإيضاح يسمى مبيناً بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها فى المسألة الآتية وهذا التقرير وهو الصواب فاعتمده ووقع فى كثير من الشروح هنا اغلاط منها أن قوله تعالى : « واسأل القرية » تمثيل للواضح بغيره وهو خلاف مافى المحصول كما تقدم وباطل أيضاً لأنه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره فى القسمين باطلا لأن المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل والذى حملهم على ذلك إيهام تقديم قوله أو بغيره أنه من باب اللف والنشر والظاهر أنه كان مؤخراً عن المثالين ولكن غيرته الشراح فتأمله قال : (الأولى أنَّه يكونُ قَولاً من اللهِ والرَّسولِ وفعْلاً منهُ كقَولهِ تعالى : « صَفْراءُ فاقعٌ لونُها » وقولهِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ فيما سَقَتِ السَّماءُ العشْرُ وصلاتهِ وحجِّه

المسألة (الأولى) فى أقسام المبين وتقرير ذلك (أنه) أى المبين (يكون قولا من الله والرسول) عليه السلام (و) يكون (فعلا منه) الأول (كقوله تعالى : « صفراء فاقع لونها ») فى بيان البقرة وفيه ما مر (و) الثانى : (قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر) فانه مبين لمجمل قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » (و) الثالث (صلاته وحجه) فانهما فعلان لبيان مجمل قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » وقوله « ولله على الناس حج البيت » ولاخلاف فى أن كلا من الأولين يرد مبيناً والاختلاف فى كون الفعل

فإنه أدلُّ فإنِ اجْـتَـمعاً وتوافـقا فالسَّابق وإنِ اخْـتَـلفا فالْـقَـوْلُ لأنه يَدلُّ بنَـفْـسهِ) أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها إلى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى : «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للحق المذكور فى قوله تعالى : وآتوا حقه يوم حصاده

كذلك والمختار أنه مبين (فانه) أى الفعل (أدل) بمعنى أن منشأ هذه أفعاله من الصلاة والحج أدل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول إذ ليس الخبر كالمعاينة فهو أولى من البيان بالقول وقيل إن البيان بقوله: صلوا كما رأيتمونى أصلى وقوله : خذوا عنى مناسككم أو بمجموع الفعل والقول قلنا : البيان بالفعل فقط لعدم اشتمال شىء من القولين على تعريف شىء من أفعال الصلاة والحج والقول دليل كون الفعل بيانا لا أنه البيان واستدل المخالف بأن الفعل يطول بخلاف القول فلو بين بالاول لتأخر البيان مع إمكان تعجيله وهو باطل والجواب من وجوه * الأول لانسلم أن الفعل أطول مطلقا لجواز كونه أخصر فى البعض فان مافى الركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما كان زمانه أكثر مما يصلى فيه ركعتان * الثانى انا لانسلم لزوم تأخير البيان لأنه عبارة عن أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يستقل به وهذا قد شرع واستقل والفعل هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يعد تأخيرا * الثالث أنك إن أردت أنه لايجوز التأخير مع إمكان التعجيل مطلقاً فممنوع وإن أردت ذلك بلا غرض فمسلم لكن لانسلم انتفاء الغرض ههنا وهو سلوك البيان بأقوى الطريقين وهو الفعل الأدل الرابع أنا لانسلم امتناع تأخير البيان مطلقا بل الممتنع التأخير عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز (فإن اجتمعا) بأن ورد بعد الخطاب المحتاج إلى البيان قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه (وتوافقا) فى المقصود منه كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحداً وأمر بطواف واحد وعلم التاريخ (فالسابق)هو المبين قولا كان أو فعلا لحصول المقصود به ، واللاحق تأكيد له وإن لم يعلم التاريخ فالمبين أحدهما من غير تعيين والآخر تأكيد وقيل : الأرجح يتعين للتأخر لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيداً والجواب أن ذلك إنما هو فى المفردات نحو جاءنى القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه كالجمل المذكور بعضها بعد بعض للتأكيد فان الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيد تأكيداً وتقرر مضمونها فى النفس زيادة تقرير (وإن اختلفا) أى القول والفعل الواردان بعد المجمل فى المقصود من البيان كما إذا طاف طوافين وأمر بطواف واحد (فالقول) هو المبين والفعل ندب له أو واجب مختص به (لأنه) أى القول (يدل بنفسه)على المقصود ويبينه بذاته بخلاف الفعل لاحتياجه فى البيان إلى قول وأقله أن يقول إنما فعلته بيانا لذلك المجمل وهذا يخالف مامر آنفا من أنه

وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى: «وأقيموا الصلاة» ولهذا قال صلوا كما رأيتمونى أصلى وكحجه فانه بيان لقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم أنهم منعوا البيان بالفعل لأنه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعـــل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وإنما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة * أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده * وثانيها أن يقول هـذا الفعل بيان للمجمل * وثالثها بالدليل العقلى وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما فى المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة فى اللوح المحفوظ والثانى الترك من الرسول كتركه التشهد الأول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل فى قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين وقد صرح به ابن الحاجب فى حد الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى فى ذاته ولا يستحيل أن يخلقها فى جسم فصار كالبيان بالإشارة وعقد الأصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما فى حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا لنفى الكتابة (قوله فان اجتمعا) أى القول أو الفعل وتوافقا أى فى الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولا كان أو فعلا لحصول البيان به والثانى تأكيد له ولا فرق فى ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله فى المحصول وصححه ابن الحاجب لكنا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الآمدى الأشبه فيما إذا جهلنا واختلفا فى الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين فالأصح عند الإمام واتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم

الفعل أدل والأولى التعليل بأن فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره وقال البصرى رحمه الله المتقدم منهما هو البيان أيا كان فى صورة الاتفاق وهو باطل إذ يلزم نسخ الفعل إن كان هو المتقدم مع إمكان الجمع فانه باطل وذلك لأنه إذا تقدم طوافان مثلا وجبا علينا فاذا أمر بواحد فقد نسخ أحدهما عنا كذا ذكر المحقق وقيل المبين الفعل تقدم أو تأخر لأنه أدل كما مر والجواب يلزم تعطيل القول ان ورد متأخرا وكون الفعل ناسخا

أو تأخر أولم يعلم شيء منهما لأنه يدل بنفسه والفعل لايدل إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا ان تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثانى وان تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثانى المستفاد من الفعل وقال الآمدى الأشبه أنه ان تقدم القول فهو المبين وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا فى حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا فى حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال أبو الحسين البصرى المتقدم هو المبين دائما قال : (الثانية — لا يجوزُ تأخيرُ البَيانِ عَنْ وقتِ الحاجةِ لأنهُ تكليفٌ بما لا يُطاقُ ويجوزُ عنْ وقْتِ الخِطابِ ومَنعَت المُعتزِلةُ وَجوزَ البَصْرىُّ ومِنَّا القَفَّالُ والدَّقَّاق وأبو إسْحاقَ بالبَيانِ الإجمالىِّ فيما عَدَا المشترَكَ

ان تقدم القول كذا قال الجاربردى رحمه الله أقول انما يصح لوكان الطواف مرتين مثلا نسخا للأمر بالطواف الواحد وفيه كلام والاولى أن يقال أنه يلزم نسخ الفعل ان ورد متقدما وتعطيل القول إن ورد الفعل متأخرا مع مكان الجمع المسألة (الثانية لايجوز تأخير البيان) أى بيان الخطاب الغير المبين (عن وقت الحاجة) إلى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به اتفاقا إلا عند من يجوز التكليف بالمحال (لأنه) أى تأخير البيان عن وقت الحاجة (تكليف بما لايطاق) أى مستلزم له إذ فى ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد بذلك الخطاب مع أنه جاهل به وهو تكليف ماليس فى الوسع كما مر فى مسألة تكليف الغافل (ويجوز) تأخير البيان (عن وقت الخطاب) بما يحتاج إلى البيان سواء كان مما لم يستعمل فى خلاف ظاهره كالمشترك أو استعمل سواء كان النكرة المراد بها المبين أو العام المخصوص أو الأسماء الشرعية أو المنسوخ كذا فى شرح الفنرى ومنع الصيرفى والحنابلة جواز التأخير مطلقا (ومنعت المعتزلة) كالجبائى وابنه وعبد الجبار ومتابعيهم جواز التأخير إلا فى النسخ صرح بذلك الآمدى وغيره ومقتضى كلام المحقق تجويز الجبائى تأخير النسخ وبين المجمل مطلقا وتأخير البيان التفصيلى دون الاجمالى وغيرهما ومنع الكرخى غير المجمل وهو الظاهر إذا أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ فمذهبه أن ما افتقر إلى البيان إن كان مجملا جاز تأخر بيانه إلى وقت الحاجة وإلا فلا (وجوز البصرى) من المعتزلة (ومنا) أى ومن الأشاعرة أبو بكر (القفال) وأبو بكر (الدقاق وأبو إسحاق) المروزى تأخير البيان التفصيلى (بالبيان الإجمالى) أى بشرط مقارنته مثل أن يقال هذا المطلق مقيد وهذا العام مخصوص وهذا الحكم منسوخ (فيما عدا المشترك) أى المجمل الذى لم يستعمل فى غير ظاهره فانه يجوز تأخير بيانه

لنا مطلقاً قوله تعالى : « ثمّ إنّ علينا بيانه » قيلَ البيانُ التفصيلي قلنا تقييدٌ بلا دليل ، وخصوصاً أنّ المرادَ من قوله تعالى « أن تذبحوا بقرةً » معينة بدليل ماهي وما لونها والبيانُ تأخّر قيل يوجبُ التأخير عن وقتِ الحاجة قلنا الأمرُ لا يوجب الفور قيل لو كانت معيّنةً لما عنّفهم قلنا للتواني بعدَ البيانِ

عند هؤلاء مطلقا إجماليا كان أو تفصيليا والحاصل أنهم يوافقون الكرخي في امتناع تأخير بيان غير المجمل في البيان الإجمالي دون التفصيلي (لنا) على جواز التأخير وجوه . الأول : وهو ما يدل عليه (مطلقاً قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه ») أي احفظ ما يقرأ عليك من القرآن ثم نحن نبين معناه ونكشف لك مراده ولفظ ثم يدل على التراخي فدل على جواز تأخير البيان قال الفنري رحمه الله قوله : ثم إن علينا بيانه. متأخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى: « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » لأنه ذكر بلفظ ثم أقول لا يخفى ما فيه من التعسف البين فان (قيل) المراد في الآية (البيان التفصيلي) فلا يدل على جواز تأخير الإجمالي (قلنا) المذكور البيان مطلقاً وما ذكرتم (تقييد) للمطلق (بلا دليل) وهو غير جائز إذ لا دلالة للعام على الخاص والثاني (و) هو ما يدل (خصوصاً) على جواز تأخير بيان النكرة المراد بها المعين دون سائر الصور المحتاجة إلى البيان (أن المراد من قوله تعالى : أن تذبحوا) ذبح (بقرة معينة) وإن كان اللفظ نكرة (بدليل) أنهم سألوا عن تعينها بقولهم (ماهي وما لونها) إذ الضمير للبقرة المأمور بذبحها (والبيان تأخر) عن وقت الخطاب لأنه تعالى بين البقرة بقوله: أنها لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ولونها بقوله : صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بعد الخطاب بوجوب ذبحها عليهم فان (قيل) ماذكرتم من الدليل على تأخير بيان البقرة عن خطاب الأمر بالذبح (يوجب التأخير) أي تأخير البيان (عن وقت الحاجة) أيضاً لاحتياجهم إلى ذبحها حين أمروا بالذبح وهذا باطل اتفاقا فلم يصح الدليل (قلنا) لا نسلم احتياجهم إلى الذبح عند ورود الخطاب كيف و (الأمر لا يوجب الفور) فلا يكون تأخير البيان إلا تأخيرا عن وقت الخطاب فان (قيل لو كانت) البقرة أي المراد منها بقرة (معينة لما عنفهم) ولما ذمهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون (قلنا) إنما ذمهم وعنفهم (للتواني) وتكاسلهم في الذبح (بعد البيان) أي بيان البقرة لا لسؤالهم عن المعين المراد بالمبهم أقول قوله تعالى قالوا أي حال تتميم البيان الآن جئت بالحق وقوله تعالى فذبحوها بالفاء التعقيبية لمباشرتهم الذبح عقيب قولهم هذا الصادر حال تتميم البيان بلا تراخ مما يدل على أن التعنيف ليس لتوانيهم في الذبح بعد البيان وقيل أن المراد بقرة ما لا المعينة فلا يحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا

وأنه تعالى أنزل : « إِنَّكُمْ وما تَعْبدونَ من دون الله » فَنقضَ ابنُ الزِّبعْرى بالملائكةِ والمَسيح فنزلتْ : « إنَّ الَّذين سَبقَتْ لهمْ منَّا الحُسْنى » الآيةَ قيل ما لا تَتَناولُهمْ وإنْ سُلِّم لكنهمْ خُصُّوا بالعَقْل وأجيبَ بقولهِ تعالى : « والسَّماءِ ومَا بَناها » وإنَّ عَدَم رضاهُمْ لا يُعْرفُ

بقرة وهو ظاهر فى بقرة ما أية بقرة كانت فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أية بقرة لأجزتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم لايقال هو اما خبر الواحد وقول الصحابى فى مقابلة الكتاب فلا يقبل لأن الاستدلال به لا من احدى الحيثيتين بل من حيث أنه تفسير للكتاب فان قلت لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين ويعلم قطعا أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فعلم ان المأمور بها معينة أجيب بأن المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لايطابق المعين بل لايشرط التعيين قال الفاضل معنى السؤال إنا قاطعون بأن حصول الامتثال بذبح تلك البقرة المعينة لا من حيث أنها بقرة ما فاندفع الجواب أقول فالجواب حينئذ لا نسلم أن حصول الامتثال بذبحهم المعينة من حيث أنها هذه المعينة وإلا ظهر أن المأمور بذبحها كانت مطلقة ابتداء وكان الخروج عن العهدة يتحقق بذبح أية بقرة كانت لكن بسبب كثرة سؤالهم انتقل الأمر بالمطلق إلى الأمر بالمعينة ونسخ الاطلاق وحينئذ لايلزم أن يكون المراد بالنكرة ابتداء هذه المعينة ولئن سلمنا أن الامتثال بذبح المعينة من حيث أنها معينة (و) الثالث هو مايدل خصوصاً على جواز تأخير بيان التخصيص (أنه تعالى أنزل) قوله : (إنكم وما تعبدون من دون الله) حصب جهنم (فنقض ابن الزبعرى) وهو من أحبار اليهود ذلك (بالملائكة والمسيح) وقال : قد عبدت الملائكة وعبد عيسى فهؤلاء حصب جهنم ولم ينكر عليه رسول الله بل سكت انتظاراً للوحى (فنزلت) قوله تعالى : (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) أولئك عنها مبعدون . (الآية) فثبت تأخير البيان فى إرادة التخصيص (قيل) لفظة (« ما » لاتتناولهم) أى الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بغير ذوى العلم فلا يتوجه النقض ولاحاجة إلى بيان التخصيص (وإن سلم) تناول لفظ ما إياهم (لكنهم) أى الملائكة والمسيح (خصوا) من هذه الآية (بالعقل) دون قوله : إن الذين سبقت لأن تعذيبهم بجريمة غيرهم كعبادة عبدتهم إياهم مما يستقبحه العقل إلا إذا كانوا رضوا بذلك وهو معلوم الانتفاء فكان مخصص العقل قائما عند نزول الآية (وأجيب) عن الأول بأن ماغير مختص بغيرهم بل يعم غيرهم والتشبث فيه (بقوله تعالى : والسماء وما بناها) وقوله : « وما خلق الذكر والأنثى » وقوله : « ولا أنتم عابدون ما أعبد » (و) عن الثانى (إن عدم رضاهم) بعبادة الناس إياهم (لايعرف

إلاَّ بالنَّقْلِ قيل تأخيرُ الْبَيَان إغْراء قلنا كَذلكَ ما يُوجبُ الظُّنونَ الكاذِبةَ قيل كالخِطاب بلُغة لا تُفْهمْ قلنا هذا يُفيدُ غَرضاً إجْماليًّا

إلا بالنقل) وهو قوله ان الذين سبقت لهم لا بالعقل إذ لا مجال له فيه وحينئذ لا نسلم قيام المخصص العقلى عند نزولها ويقال عليه ان ماللما لايعقل بدليل ماقاله عليه السلام للمعترض ما أجهلك بلغة قومك ألم تعلم أن ماللما لايعقل وما ورد فى الآيات محمول على المجاز جمعاً بينه وبين المنقول عنه عليه السلام ونزول أن الذين سبقت لهم لزيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض لا أنه بيان متأخر وأيضا لا نسلم أن عدم رضاهم إنما عرف بأن الذين سبقت لجواز تقرره فى العقول حال نزول إنكم وما تعبدون بدليل آخر قال المدقق مع أنه خبر واحد والمسألة عليه لايجوز إثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لايخرجه من كونه من باب الآحاد وقال المحقق معناه أنه من جملة الاخبار وإنما النزاع فى التكاليف التى يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسألة فى التأخير إلى وقت الحاجة (قيل تأخير البيان) عن وقت الخطاب (إغراء) إذ السابق إلى الفهم هو الظاهر وهو غير المراد إذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه والاغواء لايليق بالشارع (قلنا كذلك) أى كالخطاب المؤخر بيانه فى أن المراد غير الظاهر مع سبق الظاهر (مايوجب الظنون الكاذبة) من الآيات كقوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» وقوله «الرحمن على العرش استوى» ونحوهما فلو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر اغواء لكان الخطاب بأمثال هذه كذلك واللازم باطل كذا ذكر الفنرى ﴿ والمراغى لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن ووجه الجاربردى بأن ذلك غير ممتنع كالعمومات الواردة فانا نظن أولا أنها مستغرقة ثم إذا أورد المخصص عدلنا عن ذلك فكذا ههنا أقول هذا عين النزاع إذ من لا يجوز تأخير البيان مطلقاً كيف يسلم ورود المخصص متراخيا عن العام اللهم إلا إذا ثبت وقوع التراخى فى بعض التخصيصات فانه حينئذ يكون دليلا ابتدائيا على جواز تأخير البيان كما استدل على ذلك بأنه قال أقيموا الصلاة ثم بين جبريل عليه السلام ثم بين الرسول عليه السلام بتدريج وكذلك قال آتوا الزكاة ثم بين تفاصيلها والنصاب بتدريج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج فان (قيل) الخطاب بما يراد به غير الظاهر (كالخطاب بلغة لاتفهم) كخطاب العربى باللغة الزنجية فى أن المراد غير معلوم عند الخطاب فلو جاز الأول جاز الثانى واللازم باطل (قلنا) الملازمة ممنوعة كيف و (هذا) أى الخطاب بما المراد به غير الظاهر (يفيد غرضاً إجمالياً) كالنكرة المراد بها المعين فى آية البقرة إذ يفهم أن المأمور به ذبح ماهو من جنس

بخلاف الأولِ) أقول لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بذلك المجمل إن منعنا التكليف بما لا يطاق لأن الإتيان بالشىء مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور فى المحصول والحاصل وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالصحيح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب أنه يجوز ونقله فى المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال فى المحصول إلا فى النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره وأهمل المصنف استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزى فقالوا المجمل إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لأن تأخيره لايوقع فى محذور وإن كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلى بشرط وجود البيان الاجمالى وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع فى الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو المخصوص وبهذا المطلق وهو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ واما البيان التفصيلى وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانين فقوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقاً وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لابقوله جوز فيكون عامله محذوفا أى كائنا فيما عدا المشترك ونقل فى المحصول عن أبى الحسين استثناء المتواطىء أيضاً مع المشترك وهو فاسد معنى لأن له ظاهرا وهو ماشاءه المكلف من الأفراد ونقلا لأن أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على مانقله الأصفهانى شارح المحصول ولأجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شىء من المذاهب بل مال إلى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة الأول يدل على جوازه مطلقاً أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر أو ليس له ظاهر ولهذا قال لنا مطلقاً والثانى خاص بالنكرة والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا * الدليل الأول قوله تعالى «فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه» ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد بقوله تعالى : « قرأناه» أى أنزلناه إنما قلنا أن المراد بقوله مطلقاً أى عاما مطلق الدلالة لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبى الحسين فى اشتراطه أحد البيانين إما التفصيلى أو الإجمالى والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فأين العموم فى الآية قلنا لأن بيانه مضاف وقد تقدم أنه للعموم

البقرة (بخـــلاف الأول) وهو الخطاب بلغة لا تفهم فانه غير مفيد أصلا

ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن وأن يفتقر كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذى قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بأن لنا سور المدينة أى ظهر اعتراض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلى دون الإجمالى وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (قوله وخصوصاً) هو معطوف على قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا كذا وخصوصاً كذا وهذا هو الدليل الثانى المخصوص بالنكرة وتقديره أن المراد من قوله تعالى: «ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» إنما هى بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب البارى لهم حيث قال «ادع لنا ربك يبين لنا» الخ الآيات فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لايستحقون عليه جواباً لكن البارى أجاب بأوصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالا بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين * أحدهما أن بنى إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين إلى البيان فى ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لايجوز فما تقتضيه الآية لايقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما تقدم من كون الأمر لايوجب الفور ولك أن تقول الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين المتنازعين فى القتل كما هو معروف فى التفسير والفصل واجب على الفور * الاعتراض الثانى لانسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه أنه قال شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه أنها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه أنا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التوانى أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فايجاب المعينة بعد ايجاب خلافها نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثانى على الأول (قوله وأنه تعالى) هو معطوف على قوله أن المراد تقديره ولنا خصوصاً أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز إطلاق العام وإرادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلى ولا إجمالى وتوجيهه أنه تعالى أنزل: «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبعرى لاخصمن محمداً فجاء النبى صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى: «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون» فدل ذلك على الجواز قال الجوهرى الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرمى به والزبعرى بكسر الزاى وفتح الباء قال وهو السيء الخلق على ما نقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو أنه كثير شعر الوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فنقول خاصمته

... ...

فخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته فى الخصومة قال الجوهرى وهو شاذ فان قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واعترض الخصم بوجهين أحدهما أن صيغة مالا تتناول الملائكة ولا المسيح لأنها عامة فى أفراد مالا يعقل خاصة لهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك مالما لا يعقل وحينئذ فلا يكون إنزال قوله تعالى: «إن الذين سبقت» الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض « الثانى سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريمة صادرة من غيره لم يدع إليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضراً فى عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآيه تأكيداً له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الإمام وهو أن ماتعم العقلاء وغيرهم بدليل إطلاقها على الله تعالى فى قوله: «والسماء وما بناها» وهذا الجواب باطل لأنه إن أراد الإطلاق بالمجازى فمسلم ولكن لابد فى الحمل عليه من قرينة ترشد إليه كالقرينة فى قوله: «والسماء وما بناها» وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع فى قوله: وما تعبدون فباطل بالاتفاق وإن أراد الإطلاق الحقيقى فهو مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكى بن أبى طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض لما ذكره فى أوائل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على أن فى قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب على الثانى بأن العقل إنما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لامجال له فى هذا وإنما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى» الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتى فلا يستقيم الرد عليهم بذلك (قوله قيل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبى الحسين البصرى على اشتراط البيان الإجمالى فيما له ظاهر كما قال فى المحصول وتقريره أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثاً وهو نقص وإن قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وإن كان هو الظاهر كان إغواء أى إضلالا كما قاله الجوهرى ويقع فى كثير من النسخ إغراء بالراء أى يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد أى حاملا له عليه وهو إيقاع فى الجهل وقرره فى المحصول بتقرير الراء وفى الحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضى بأنه دليل المانع مطلقاً وليس كذلك فان المشترك ليس فيه إيقاع فى الجهل وأجاب المصنف بالنقض الإجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى. ويد الله فوق أيديهم» مع أنه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلى مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان وهذا الجواب لم يذكره

. . .   .

الإمام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف (قوله قيل كالخطاب) أى استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الأخذ به لاقترانه بالدليل الاجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لايفهمها السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لايفهمه السامع لايفيد غرضاً لاإجمالياً ولا تفصيلياً بخلاف الأول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضاً إجمالياً فاذا قال ائتنى بعين أفاد الأمر بواحد من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك إذا قال اقتلوا المشركين وقال إن هذا العام مخصوص قال (تنبيه يجوزُ تأخير التَّبليغُ إلىٰ وقْت الْحاجَةِ وقوله تعالى : « بلِّغ » لا يوجب الفوْر) أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهوهنا كذلك وحاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه من الأحكام إلى وقت الحاجة إليها لأنا نقطع بأنه لاستحالة فيه ولأنه يجوز أن يكون فى التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لايجوز لقوله تعالى : « ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك »وأجاب المصنف بأن الأمر لايوجب الفور كما تقدم قال فى المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لأنه هو الذى يطلق عليه القول بأنه منزل وذكره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضاً فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الأحكام فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقا إذ لا قائل بالفرق قال : (الفصل الثالث فى الْمُبيَّن لهُ

(تنبيه يجوز) الرسول عليه السلام (تأخير التبليغ) أى تبليغ الوحى (إلى وقت الحاجة) كوقت العمل مثلا خلافا لقوم لأن تأخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه بحسب اختلاف المصالح وحينئذ جاز أن يكون فى التأخير مصلحة لانعلمها نحن فلذا أخره قالوا قوله تعالى : « بلغ ما أنزل إليك » أمر وهو للوجوب من غير تأخير (و) الجواب أن يقال (قوله تعالى بلغ) ماأنزل إليك (لايوجب الفور) والحاصل أنا لانسلم أن مطلق الأمر يوجبه كما مر فان قلت هذا الأمر للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى قلنا يجوز كونه لا للفور وتكون الفائدة تقوية ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهذا الأمر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الأحكام وفى شرح العلامة لانسلم أن الأمر للوجوب أقول إن أراد منع أن مطلق الأمر للوجوب وهو الظاهر نضعيف لتقرر هذه القاعدة على ما هو المختار بالأدلة وإن أراد منع كون هذا الأمر على حقيقته التى هى الوجوب كما أشار إليه المحقق فمدفوع بأن الأصل الحقيقة (الفصل الثالث فى المبين له)

إنما يجبُ البيانِ لمَنْ أُريدَ فهمهُ للعَملِ كالصَّلاةِ أوِ الفَتْوى كأحكامِ الحَيْضِ) أقول يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف المحال ولا يجب بيانه لغيره لأنه لا تعلق له به وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بإنما الدالة على الحصر ثم ان إرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كآية الصلاة فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كأحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الإمام وأتباعه عليه وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال ﴿فروع﴾ حكاها الآمدى وابن الحاجب * الأول اللفظ الوارد إذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط فقال ابن الحاجب المختار أنه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدى المختار وهو رأى الأكثرين أنه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام الشارع الثانى إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوى ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع

الخطاب المتضمن للعمل المحتاج إلى البيان بالنسبة إلى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه أقسام * الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة بالنسبة إلى العلماء فإنهم يكلفون بفهم المراد بها وهو غير مدلولها اللغوى والعمل بمقتضاه * الثانى أن يراد الفهم دون عمل الفاهم بل عمل غيره بتعليمه اياه كآية الحيض بالنسبة إليهم فإن وجوب العمل بمقتضاها على النساء والفهم على العلماء للافتاء وفي هذين القسمين يجب بيان الخطاب لمن طولب فهمه كالعلماء إذ فهم مالا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع فلا يكلف به إلا بمقارنة البيان واليه أشار بقوله (إنما يجب البيان) أى بيان الشارع الخطاب المحتاج إلى البيان (لمن أريد فهمه للعمل) أى لأجل من طولب فهمه للخطاب لأن يعمل هو نفسه بمقتضاه (كالصلاة) أى كبيان آية الصلاة للعلماء (أو الفتوى) أى أو لمن طولب فهمه للفتوى للغير لا للعمل بنفسه (كأحكام الحيض) أى بيان الخطاب المفيد أحكام الحيض لهم * الثالث أن لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الانبياء السالفة بالنسبة الينا على نبينا وعليهم السلام * الرابع أن يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كآية الحيض بالنسبة إلى النساء وفي القسمين لا يجب بيان الخطاب بالنسبة إلى من لا يراد فهمه لهذا الخطاب * فان قلت إرادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف دون الفهم تكليف الغافل وهو باطل * قلنا لا نسلم ذلك وإنما يلزم لو لم يفهمه المعنى الذى فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى

من الباب الأول ويبقى النظر ههنا فيما إذا لم يكن حمل الكلام على مدلوله الشرعى ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعى وعلى موضوعه اللغوى فقال الغزالى يكون مجملا وقال الآمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: الطواف بالبيت صلاة . فانه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكما فى الافتقار للطهارة ، أو أنه مشتمل على الدعاء الذى هو صلاة لغة * الثالث : إذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل : يمتنع لأن إخراج البعض يوهم استعماله فى الباقى . الرابع : إذا قلنا : لابد من مقارنة المخصص للعام وانه لايجوز تراخى إنزاله عنه فاذا نزل فهل يجوز إسماعه للمكلف بدون إسماعه أى إسماع العام بدون إسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز ، وصححه أيضاً فى المحصول لأن فاطمة سمعت: يوصيكم الله الآية ولم تسمع: نحن معاشر الأنبياء لانورث .وأمثاله كثيرة . الخامس : ذهب الكرخى إلى أنه لابد أن يكون البيان مساويا للمبين فى القوة وذهب أبو الحسين البصرى إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه قال فى المحصول : وهو الحق واختار ابن الحاجب أنه لابد أن يكون أقوى ، وهذا الذى اختاره لم يذكره الآمدى بل اختار تفصيلا لم يذكره أيضاً ابن الحاجب وهو أنه إن كان المبين مجملا كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وإن كان عاما أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد فى دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لأنه إن كان مساويا لزم الوقف وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجح وأما مساواة البيان فى الحكم فتأتى إن شاء الله تعالى فى الكتاب الثانى فى السنة قال : (الباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول : فى النسخ وهو

الخطاب كذا فى العبرى (الباب الخامس فى) مباحث (الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان) الفصل (الأول فى) بيان (النسخ) الذى يتوقف تحققهما على بيان معناه لغة وشرعا (وهو) فى اللغة جاء المعنيين للازالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أى أزالته وللنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه إلى الآخر ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث والتناسخ فى الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن و نسخت النحل أى نقلها من موضع إلى موضع والمنقول النحل بالحاء المهملة على ماذكر الفاضل ويؤيده ماقال السجستانى فى النسخ أن يحول ما فى الخلية من النحل والعسل إلى غيره ثم ذهب القفال وأكثر الحنفية إلى أنه حقيقة فى النقل لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى الإزالة والإعدام دفعاً للاشتراك وذهب البصرى إلى عكس ذلك بمثل ماذكر وحجة الإسلام إلى أنه مشترك بينهما كذا ذكر

الجاربردى وذكر العبرى أن مذهب حجة الإسلام والإمام وأكثر الشافعية ماذكر فى مذهب البصرى وأن الإمام تمسك بأن النقل أخص من الإعدام لأن النقل يكون حيث تعدم صفة وتوجد أخرى وكلما وجد وجد العدم من غير عكس لأن المطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شىء آخر وكلما دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة فى العام أولى لما تقرر فى باب اللغات وقال الخنجى فى بيان ذلك أن النقل إعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الإعدام المطلق وكلا الكلامين باطل . أما كلام الإمام فلأنه لايلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم تحصيل شىء عقيب شىء كون الإعدام كذلك فانه مشروط بسبق الوجود والنزاع فى أن النسخ الإعدام لأنه العدم وأما كلام الخنجى فلأن النقل غير مشروط بسبق الوجود كما فى النقل من العدم إلى الوجود ولأن الإعدام مشروط به ألبتة وأيضاً يعارض بأن الإعدام نقل من الوجود إلى العدم فهو نقل خاص إذ النقل قد يكون من العدم ومن حالة موجودة إلى حالة موجودة أخرى فالنسخ حقيقة فيه أقول الحق أن النقل إعدام صفة وإثبات أخرى عقيبها لا انعدام صفة وثبوت أخرى عقيبها الذى هو انتقال ولاخفاء فى استلزامه مطلق الإعدام من غير عكس وهذا هو مراد الإمام وإن بين الاستلزام فى صورة العدم وحينئذ لايبقى لقول الخنجى أن النقل إعدام مشروط بسبق الوجود تقريب لقول العبرى على مايخفى وفى الاصطلاح (بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه) قوله : بيان انتهاء كالجنس ومشعر بأنه ليس برفع حقيقة ويخرج به إثبات حكم ابتداء لا بحكم شرعى على مازعم الجاربردى بل يخرج به بيان انتهاء الحكم الثابت بظاهر العقل قبل ورود الشرع نحو الإباحة بحكم الأصل فانه لايسمى نسخاً وقوله بطريق شرعى يخرج ما كان بطريق عقلى كالعجز المبين لانتفاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه قال العبرى فيه نظر لأن ذلك ثبت بفعله عليه السلام وموافقة العقل إياه لايمنع شرعيته (أقول) هذا إنما يرد بالنظر إلى خصوصية المثال ويمكن أن يمثل بعجز من سقط رجلاه عن غسلهما ولذا قيل إنه يخرج به انتهاؤه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متراخ عنه يخرج التقييد بالغاية والشرط والاستثناء وههنا أبحاث . الأول أن الحد صادق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ ويؤيد ذلك مافى بعض نسخ المتن هو انتهاء حكم بدون لفظ بيان . والجواب أن المراد بيان الشارع على مالايخفى . الثانى أن الحكم خطاب الله تعـالى فكيف ينتهى . الثالث أن الطريق الشرعى المبين إن كان قول الله فهو قديم فلا تراخى وإن كان قول الرسول أو فعله فهو متراخ ألبتة ، وعلى كلا التقديرين لاحاجة إلى

وقالَ القاضِى رفعُ الحُكْمِ ورُدَّ بأنَّ الحَادِث ضِدٌّ

التقييد به والأولى أن يقال النسخ بيان انتهاء تعلق حكم كذا بطريق كذا متراخ ذاتا أو تنزيلا كذا فى شرح العبرى والثانى مدفوع بشيوع استعمال الحكم فى تعلقه * والثالث بأن التراخى أعم من أن يكون ذاتاً أو تنزيلا الرابع أن فى كون قيد التراخى مخرجا للمخصصات نظر لخروجها بقيد انتهاء الحكم لإشعاره بثبوته أولا إلى غاية ما والمخصص مما يدل على أن المخرج لم يرد ابتداء والجواب أن المراد ببيان انتهاء الحكم قصره على بعض الأزمان أو الأشخاص (وقال القاضى) النسخ (رفع الحكم) كذا ذكر الإمام وقال فى موضع آخر أن الحد الذى ذكره القاضى وارتضاه حجة الإسلام هو أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وقال آثر لفظ الخطاب على لفظ البعض ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل يجوز النسخ به وقوله على ارتفاع الحكم يتناول الأمر والنهى والخبر وبقوله بالخطاب المتقدم يخرج ابتداء الإيجاب المزيل لحكم العقل ببراءة الذمة وقوله لولاه لكان ثابتاً لأن حقيقة النسخ الرفع وإنما يكون كذلك لوكان المتقدم بحيث لولاه لبقى وإنما قال مع تراخيه عنه لأنه عند الإتصال بيان لانسخ ثم اعترض الإمام بأن الخطاب المذكور هو الناسخ لا النسخ وبأن النسخ بفعله عليه السلام خارج عنه إذ الفعل ليس بخطاب قاله العبرى رحمه الله بين نقلى الإمام تدافع إذ الخطاب ليس برفع وكذا بالعكس أقول هذا بعينه اعتراض الإمام الأول والتحقيق أن النسخ المعرف بالخطاب هو بمعنى الناسخ وهو مايحصل به. الرفع والمراد بالخطاب أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً فيشمل الفعل أيضاً والمعرف بالرفع النسخ بالمعنى المصدرى وقد يقال أنه يدخل قول العدل وأن قوله على وجه إلى آخره زائداً أما لولاه لكان ثابتاً فلما ذكر من أن الرفع لايكون إلا كذلك وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولا تراخى الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كما فى الغاية والشرط ونحوهما لم يتقرر الحكم لأن الحكم إنما يثبت بعد تمام الكلام وكان الخطاب الثانى رافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور لارافعا لما هو ثابت * وقد يجاب عن الأول بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه وإن كان خطابا كذلك لكن لا بحيث لولاه لثبت الحكم فى نفس الأمر وإن اعتقد المكلف ثبوته مع ان دلالة الرفع على ماذكر التزام ولا قدح بالتصريح بما علم التزاما فى التعريف وحينئذ يندفع الثانى أيضاً مع أن المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع فيخرج قول العدل كذا ذكر الفاضل (ورد) أى القول بأن النسخ رفع الحكم (بأن) الحكم (الحادث) الرافع للحكم السابق (ضد

السّابقِ فليْسَ رفْعه بأوْلى من دفْعهِ) أقول النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث إلى وارث وهل هو حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الإمام الأول قال لان النقل أخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فمطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة فى العام مجازاً فى الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة واختلفوا فى معناه الإصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدى وابن الحاجب ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه أن الخطاب الأول له غاية فى علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتهاء فى الحقيقة راجعان إلى التعلق ٭ والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره فى المحصول فانه ذكر فى المسألة الثانية أن مقابله خطأ لكنه اختار فى المعالم أن النسخ عبارة عن الإنتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الأمر وغيره ودخل فيه أيضا نسخ التلاوة دون الحكم لأن فى نسخها بياناً لانتهاء تجويز قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الأصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لأنه ليس بيانا لحكم شرعى إذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الأصلية ليست كذلك وقوله بطريق شرعى خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الإمام هنا وصرح فى الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين وإنما قال بطريق شرعى ولم يقل بحكم شرعى

السابق) أى هما متقابلان لامتناع اجتماعهما ولا ترجيح لأحدهما فى القوة وإذا تساويا (فليس رفعه) أى الحكم السابق بالحادث (بأولى من دفعه) أى السابق الحادث ومنعه الثبوت للتساوى فان قلت يجوز كون الحادث لحدوثه أقوى ٭ قلنا السابق إن لم يستفد زائد سبق الوجود كان كما فى حال الحدوث فيقاوم مثله من الحادث وإن استفاد كان الزائد حادثا فيقاوم وحده الطارىء لحدوثه فالسابق معه أولى كذا قال الإمام وفيه نظر لجواز كون الزائد هو الضعف فلا يقاوم الحادث الحجة وإن تمت انما يدفع كون الرافع هو الحادث وكونه قول القاضى غير معلوم قال الامام الكاشف عن المسألة وهى أن النسخ رفع أو بيان انتهاء : هو مسألة بقاء الاعراض فمن قال به قال الضد الاول يبقى لولا الطارىء والطارىء مزيل ومن قال بخلافه قال الأول ينتهى بذاته ويحصل ضده بعده من غير أن يزيل

لأن النسخ قد يكون بغير بدل ودخل فى الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم (قوله متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سيأتى * الثانى أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ * الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم إذا أجمعوا على أحدهما فانه يتعين الأخذ به وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه مع أن الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به كما سيأتى ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل فى حد الرفع وفى دخوله فى حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية (قوله وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً وهو أن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من دفع السابق للحادث * ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الأول للأول والثانى للثانى ويجوز فى الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه قلنا قال فى المحصول لا نسلم فكما أن الشيء حال حدوثه يمتنع عدمه فالسابق حال بقائه أيضاً كذلك لأن كلا من الحادث والسابق لكونه ممكنا يحتاج إلى سبب ومع السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا فى القوة فيمتنع الرجحان ولك أن تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة فى معلولها وأيضاً فان القاضى لم يصرح بأن الرافع هو الحكم الحادث فقد يكون

ماقبله وفيه نظر أما أولا فلأن الحكمين ليسا بضدين لعدم التعاقب لقيامهما معاً بذاته تعالى لأن الحكم خطابه تعالى . وأما ثانياً فلأن القاضى ماقال أن الخطاب هو الرافع بل قال هو الدال على الارتفاع فلا يلزم كونه رافعاً فلا يلزم كون الطارىء مزيلا وقوله النسخ هو الرفع لايدل على أن الرافع الحكم لجواز كونه إرادته لا الحكم وذلك الرفع هو النسخ . وأما ثالثاً فلأن الخلاف فى بقاء الأعراض لايرد فى الحكم وهو الخطاب القديم لأنه غير جائز الزوال اتفاقا فلا مناسبة بين هذه المسألة وتلك بوجه كذا ذكر العبرى . وقد يجاب بأنا نريد الحكم ماثبت على المكلف بعد أن لم يثبت أو نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبله ثم ثبت بعده وذلك ليس بتقديم ثم انا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت التحريم فى شيء انتفى الوجوب السابق وهذا هو الذى يعنيه بالرفع ويكون الحكم اللاحق هو الرافع ونعلم أيضاً

الرافع عنده هو الارادة قال : (وفيه مَسائل * الأولى أنَّه واقعٌ وأحالهُ اليهودُ لنا أنّ حُكمه إنْ تَبعَ المصالحَ فيَتغيَّرُ بتغيُّرها وإلاّ فلهُ أنْ يَفْعَل كيْف شاءَ وأنّ نُبوَّة محمد صلى الله عليه وسلم ثَبَتتْ بالدّليلِ القاطعِ وقد نُقِل قوله تعالى : « ما ننْسخْ منْ آيةٍ أوْ نُنْسها » وأنّ آدمَ عليهِ السلام كانَ يُزوِّج بَناتهِ منْ بنيهِ والآن مُحرَّمٌ اتِّفاقاً

أنهما لايجتمعان وهو المعنى بتضادهما (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى أنه) أى النسخ جائز (واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه) تعالى فى الواقع (إن تبع المصالح) أى مصالح العباد وأغراضهم بحسب الأوقات والأشخاص وجوبا أو تفضيلا على اختلاف المذهبين (فيتغير) الحكم أى تعليقه (بتغيرها) أى المصالح بحسبها فيجوز النسخ (وإلا) أى وإن لم يتبع المصالح فليس لفعله لمية لأنه لايسأل عما يفعل (فله أن) يغير الأحكام من غير غرض و (يفعل كيف شاء) مثل أن يأمر بصوم آخر رمضان وينهى عن صوم أول شوال فهذا مما يدل على جوازه عقلا (و) مايدل سمعاً على جوازه (أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع) كما ذكر فى الكلام فهو صادق فى جميع مانقل بنبوته عليه السلام (وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها) نأت بخير منها أو مثلها .وهو دال على جواز النسخ فان قلت حجته الدليل الشرعى كهذه الآية مثلا موقوفة على ثبوت شريعتنا الموقوف على جواز نسخ الأديان السابقة فلو ثبت النسخ به لزم الدور قلنا حجته إن لم تتوقف على جواز النسخ سلم دليلنا عن النقض وان توقفت والشريعة ثابتة بالأدلة القاطعة يلزم جواز النسخ أيضاً لاستلزام ثبوت الموقوف عليه فهذا من قبيل المنع الغير المضر للمعلل قال الامام الاستدلال بالآية على وقوع النسخ ضعيف لأن صدق الشرطية لا يتوقف على وقوع الطرفين وكذا الاستدلال على الجواز لعدم توقفه على امكانها أيضاً والأصوب فى ذلك أن يقتصر على ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام المستلزم لوقوع نسخ الشرائع ثم قال فالأقوى التمسك بقوله وإذا بدلنا آية مكان آية وبقوله يمحو الله مايشاء ويثبت قال العبرى الآية الأولى أيضاً شرطية اللهم إلا أن يقال مدخول إذا الشرطية يكون أمراً متيقن الوقوع ولو سلم فالمراد بالآية العلامة دون طائفة من القرآن مترجم أولها وآخرها توقيفاً والثانية لاتدل على النسخ إذ جاز أن لايشاء الله تعالى محو الأحكام أقول لاخفاء فى دلالته على الجواز إذ لايصح أن يقال للمستحيل لو شاء لتحقق (و) الدليل على الوقوع (أن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن) ذلك (محرم اتفاقا) وهذا عين

قيل الفعْل الواحد لا يَحسُن ويَقبُح قلنا مبْنيٌّ علىٰ فاسدٍ ومَع هذا فيَحتمل أن يَحسُنَ لواحد أو فى وقت ويقبُحَ لآخرَ أوْ وقت آخرَ) أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما فالشمعونية منعوه عقلا وسمعاً والعنانية منعوه سمعاً فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمداً لم ينسخ شريعة موسى بل بعث إلى بنى إسماعيل دون بنى إسرائيل ، وفى الكتاب والمعالم أن اليهود مطلقاً أحالته ، وليس كذلك (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه . الأول : وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أن تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها فانا نقطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الأوقات

النسخ وأيضاً قال تعالى لنوح وقت الخروج من الفلك : انى جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كالنبات العشب ماخلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم تعالى كثيراً من الدواب على من بعده فان (قيل) لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد حسنا وقبيحاً و (الفعل الواحد لايحسن ويقبح) معا أما اللزوم فلأن شرعيته والأمر به يحسنه ، والعقل يقبحه إذا ارتفع لامتناع رفع الشرع ما هو حسن (قلنا) هذا (مبنى على) أصل (فاسد) وهو القول بالحسن والقبح عقلا (ومع هـذا) لايتم أيضاً (فيحتمل أن يحسن لواحد أو فى وقت ، ويقبح لآخر أو وقت آخر) أى يجوز أن يحسن فعل واحد لشخص واحد ويقبح لشخص آخر فى وقت واحد أو يحسن فى وقت ويقبح فى وقت آخر ولو بالنسبة إلى شخص واحد كشرب دواء مر فانه مصلحة لشخص فى وقت ومفسدة لآخر أو فى آخر فان قلت يلزم البداء قلنا لانسلم وإنما يلزم لولم يكن بيانا لانتهاء مدة الحكم فان قلت إما أن يكون الله تعالى عالما باستمراره أبداً أولى وعلى التقديرين فلا نسخ أما على الأول فظاهر وأما على الثانى فلأنه يعلمه إلى وقت معين فالحكم فى علمه موقت وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقوى الذى فيه ليس برافع الحكم الثابت فلا نسخ قلنا : يعلمه إلى وقت معين وهو المعلوم نسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه إياه لايمنع النسخ بل يحققه فان قلت لو جاز النسخ ، وهو رفع الحكم فأما قبل وجود الفعل وهو باطل إذ العدم الأصلى ليس برفع أو بعد وجوده وانقضائه وهو باطل أيضاً إذ لايتصور رفع ماوجد وانعدم أو مع وجوده فيلزم اجتماع النفى والإثبات فيوجد حين لايوجد قلنا النسخ بيان لارفع ولو سلم فيجوز ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هـذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلوم زماناً ولو سلم فهذا انما يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع بل المراد ان الحكم الذى كان متعلقاً به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت فان قلت فيجىء فى الحكم المتعلق الترديد قلنا : نعم لكن ليس معنى ارتفاعه

كما تتغير بحسب الأشخاص وإن لم يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد * الثانى أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة ، وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال : ما ننسخ من آية أو ننسها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة ان الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام إن توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وإن لم تتوقف عليه فالآية التى نقلها تدل على جواز النسخ قال الإمام فى تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لأن قوله تعالى : ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة» الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه فى المحصول بكلامه فى التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع . فان سببه على مانقله الزمخشرى وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمداً يأمر بالشىء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية فان قيل: صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو أثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره فى الحاصل أن آدم عليه السلام كان يزوج الأخت من الأخ اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا هكذا قرره الإمام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحى من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الإباحة الأصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثانى ماذكره فى المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه إلى غاية معلومة وهو ظهور شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول (قوله قيل الفعل الواحد) أى استدل المانع بأن الامر بالشىء يقتضى أن يكون حسناً والنهى عنه يقتضى أن يكون قبيحاً والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأموراً به منهياً عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد ، وهو التحسين والتقبيح العقلى فيكون أيضاً فاسداً ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة إذ يحتمل أن يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم قال (الثانية : يجوزُ نَسْخ بعْضِ القُرْآنِ بِبَعْضٍ ومنَعَ)

انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق فان قلت فيرد فى التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه قد وجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الثانى فارتفع وانقطع الاستمرار الذى كان يتحقق لولا الناسخ كذا ذكر الفاضل المسألة (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض) أو غيره (ومنع) ذلك

أبو مسلمٍ الأصفهانِى لنا أنّ قوله تعالىٰ : « مَتاعاً إلىٰ الحَوْلِ » نُسخت بقوله تعالى « يَتربَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أربعَةَ أشْهرٍ وعَشْراً » قال : قدْ تَعتدُّ الحامل به قلنا لا بلْ بالحمْل وخُصوصيَّة السَّنة لاغٍ وأيضاً تقديم الصَّدقةِ علىٰ نجْوىٰ الرَّسولِ وَجبَ بقولهِ تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا ناجيتمُ الرَّسولَ فقدِّموا بيْنَ يدَىْ نجْواكمْ صدَقةً » ثم نُسخَ قال زالَ لزوالِ سَببهِ وهو التَّمييز بيْن المُنافقِ وغيْرهِ وقلنا زالَ كيفَ كانَ

(أبو مسلم الأصفهانى) والمشهور أنه يجوز النسخ مطلقاً لكن يمنع وقوعه (لنا أن قوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم (متاعا إلى الحول) غير إخراج (نسخت بقوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فهذا نسخ وجوب الاعتداد بالسنة بوجوبه أربعة أشهر وعشراً وهما ثابتان بالقرآن (قال) أبو مسلم حكم الإعتداد بالحول مازال بالكلية بل بقى فى بعض الصور إذ (قد تعتد الحامل به) أى الحول إذا كانت مدة حملها حولا فهو تخصيص لانسخ (قلنا) انها (لا) تعتد فى هذه الصورة بالحول من حيث هو حول (بل بالحمل) إلى أن تضع (وخصوصية السنة لاغ) أى لفواز لو حصل الوضع لأقل منها انقضت ولوزاد الحمل عليها لم تنقص بها اتفاقا قوله (وأيضاً) دليل آخر على وقوع نسخ بعض القرآن وهوأن يقال (تقديم الصدقة على نجوى الرسول) صلى الله عليه وسلم (وجب بقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم نسخ) بقوله تعالى أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية (قال) أبو مسلم لم ينسخ هذا النص بل (زال) وجوب تقديم الصدقة على النجوى (لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره) لأن سبب التقييد بها هو أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون فبعد حصول الغرض سقط التقييد بها لأن زوال السبب المختص وهو هنا كون التميز مطلوبا يوجب زوال الحكم وبمثل ذلك يندفع ماقيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام شرائع السالفة بثبوت شريعتنا بالقواطع وبعض أحكام شريعتنا بقواطع من شريعتنا لأن المخالف لاينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع فى الانقطاع والارتفاع ويزعم أن حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة إلى أزمنة بعينها ويرجع النزاع لفظياً (قلنا) أى فى جواب أبى مسلم (زال) أى وجوب الصدقة (كيف كان) سواء كان لزوال سببه أو لأمر آخر وإذا ثبت الزوال ثبت

احتجّ المانع بقوله تعالى : « لا يأتيهِ الباطلُ منْ بيْن يديهِ ولا منْ خلْفهِ » قلنا : الضّمير للْمجموع) أقول لايجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً كما قاله فى الحاصل وأشار اليه المصنف فى آخر المسألة ويجوز نسخ بعضه خلافا لأبى مسلم الأصفهانى كما نقله عنه الإمام وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقاً وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمسانى فى شرح المعالم واسم أبيه على ماقاله فى المحصول بحروف المنتخب عمر واللمع يحي واستدل المصنف بوجهين * أحدهما أن الله تعالى أمر التى توفى عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً * اعترض أبو مسلم فقال الإعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به والجواب عنه أنا لانسلم أن الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أوأقل أوأكثر وخصوصية السنة لاغ ولااعتبار به * الثانى أنه تعالى أوجب على من أراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره إذالمؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف تبعاللحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لأمور منها أنه مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الاجماع لاينسخ القياس بقوله وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى أن هذا ليس بنسخ * الثانى أن ما زال بزوال علة يمكن عودها لايقال فيه أنه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عود العلة * الثالث أنه إن أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان يعلم أعيانهم حتى

النسخ إذ هو الزوال ويقال عليه لانسلم أن زوال الحكم بزوال سببه المختص نسخ بل النسخ حيث ورد خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب السابق أو انتهائه والأقرب ماقال الإمام أن ماذكر لايصلح سبباً وإلا كان غير المتصدق منافقا لكنه باطل لأنه روى أنه لم يتصدق من الصحابة غير على رضى الله عنه (احتج المانع) أبو مسلم (بقوله تعالى) وانه لكتاب عزيز (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لاقتضائه امتناع بطلان القرآن بسابق أو لاحق فلو جاز النسخ لجاز بطلانه إذ النسخ ابطال (قلنا) النسخ بيان لا إبطال ولو سلم فنقول (الضمير) فى لا يأتيه (للمجموع) أى مجموع القرآن فالممتنع حينئذ بطلان الجمع لا البعض

سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث وإن أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الإمام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل فقد روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى (قوله) احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» فلو نسخ بعضه لتطرف إليه البطلان، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن الضمير لمجموع القرآن، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقا وأجاب فى المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ إبطال لا باطل فان الباطل ضد الحق قال * (الثالثة : يجوز نَسْخ الوجوبِ قبْل الْعَملِ خلافاً للْمعتزلةِ لنا أنّ إبْراهيمَ عليهِ السَّلام أُمرَ بذْبحِ ولدِهِ بدليلِ قوله تعالى : «افْعلْ ما تؤْمَر» . «إنَّ هذا لَهُوَ البلاءُ المبينُ» * وفَدَيْناهُ بذْبحٍ عظيمٍ»

المسألة (الثالثة يجوز نسخ الوجوب) أى وجوب الشىء (قبل العمل) مثل أن يقول صم يوم الخميس ثم يقول فى وقته لا تصم يوم الخميس (خلافاً للمعتزلة) والصيرفى * والمصنف عبر عن المسألة بما هو المشهور وإلا فالمذكور فى مختصر المدقق قبل وقت الفعل قال الفاضل رحمه الله تعالى والحق أن المراد قبل الوقت الذى يتمكن فيه من إرادة الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعده إلى حين عدم انقضاء زمان يسع المأمور به والأول مثل أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثانى مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب لا تحجوا فالنسخ أبداً لا يتعلق بما مضى بل إلى ما يقدر وقوعه فى الاستقبال من أفراد الفعل (لنا) على جواز النسخ قبل الفعل (أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل) قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح يا أبت (افعل ما تؤمر) بعد ما قال ابراهيم يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى فدل أن المأمور به الذبح إذ هو المذكور لا غير وبدليل قوله تعالى : (إن هذا لهو البلاء المبين) فانه لو لم يكن مأموراً به بأن لم يكن مأموراً بشىء أو أمر بمقدمات الذبح دونه لم يكن البلاء مبيناً أما على الأول فظاهر ، وأما على الثانى فلسهولة الامتثال فيه قال العبرى رحمه الله تعالى وفيه نظر لأن أمره بالمقدمات مثل اضجاع الابن وأخذ المدية مع غلبة الظن بأنه مأمور بالذبح أيضا بلاء مبين ، ويمكن دفعه بأنه إيقاع لإبراهيم عليه السلام فى الجهل بما ظهر عليه أنه مأمور بالذبح مع أنه ليس كذلك وهو باطل على أصل المعتزلة وبدليل قوله : (وفديناه بذبح عظيم) فانه لو مر بالمقدمات دون ذبح الولد لما

فنُسخ قبْله قيل تلك بنَاءً على ظنّه قلْنا لا يخْطىء ظنّه قلنا إنه

احتيج إلى الفداء الذى هو بدل المأمور به وقد أتى بالمقدمات ولأن الفداء إنما هو بدل أمر خاص وهو تلف النفس وهو حاصل هاهنا بالذبح فيكون هو المأمور به دون مجرد المقدمات لأن الأمر بها دونه لا يؤدى إلى تلف النفس فيحتاج إلى فداء فثبت بهذه الوجوه أنه أمر بالذبح ووجب عليه (فنسخ) ذلك الوجوب (قبله) أى فعل وقت التمكن من قبل الذبح لأنه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بأنا لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن ولا يعصى بالتأخير ثم ينسخ والجواب أنه لو كان موسعاً لأخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترو مع الولد عادة رجاء أنه ينسخ عنه لعظم الأمر ومثله مما يؤخر عادة فتم الدليل ولزم منه جواز نسخ الوجوب فى الجملة قبل وقت العمل وهو المدعى * فى شرح الجاربردي بعد بيان أنه أمر بذبح الولد أن الآية الثالثة تدل على أن ذبح الولد قد انفسخ . ويدل على أنه قبل وقت العمل أنه لولا ذلك لعصى وقوله فنسخ قبله نتيجة المتقدمين والمصنف ترك المقدمة الثانية لما يدل عليها وهو قوله : وفديناه أقول كأنه أراد بالمقدمتين أنه أمر بالذبح وانفسخ قبل وقت العمل ولا خفاء أنه لا دلالة لشرعية الفداء على انفساخ حكم الأصل بل يبعد أن يدل على خلافه يؤكده ما ذكره الفاضل من أن الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء فى قبول مايتوجه إليه من المكروه ولو كان ذبح الولد نفعا لما احتاج إلى مايقوم مقامه وأيضاً لا خفاء فى ظهور كون وفديناه مورداً هنا للاستدلال به على أنه أمر بالذبح وأن الضمير فى فنسخ للأمر بذبح الولد فهو عين المقدمة الثانية الموقوف عليها النتيجة ولعل الفاء وقع من الكاتب وهو الحامل للجاربردى على ماقال والأصوب الواو فعلى هذا يكون الدليل على المقدمة الثانية غير المذكور فى المتن اعتماداً على ظهور أنه لم يفعل أصل الذبح وما ذاك إلا بانفساخه قبل التمكن والا لعصى كما ذكرنا ويرد عليه مامر أن المصير إلى الفداء دليل على أنه لم ينسخ كما فى اختيار المولى الفداء عند وجوب دفع العبد (قيل) لا نسلم أنه أمر بالذبح فى نفس الأمر بل بحسب ماظن و (تلك) الآيات كلها (بناء على ظنه) يعنى أنه لما ظن أمر بالذبح قيل افعل ما تؤمر وكان هذا بلاء مبينا وكان الذبح فداء (قلنا) إذا كان ظنه أنه أمر به كان مأمورا به فى الواقع إذ (لا يخطىء ظنه) لأنه قال عليه الصلاة والسلام ظن المؤمن لا يخطىء فظن النبى أولى خصوصا فى قتل الولد المحرم بحسب الأصل فان (قيل) سلمنا أنه أمر بالذبح لكن لا نسلم نسخه قبل فعله (إنه) عليه السلام

امْتَثَلَ وإنه قَطَعَ فَوُصِلَ قلنا لوْ كانَ كذلكَ لمْ يَحْتَجْ إلىْ الفَدَاءِ قيلَ الواحدُ بالواحدِ فى الواحدِ لا يؤمَرُ ويُنهى قلنا يجوزُ للإبْتلاءِ) أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لاتصل وخالف فيـه المعتزلة وبعض الفقهاء وتعبير المصنف بقوله قبل العمـل يقتضى أنه لافرق فى الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضى زمن يسعه فسلم وفى معناه أيضا ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم فى جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل وأما الصورة الثانية وهى مابعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لايجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح فى الأحكام فى أول المسألة بالجواز وبأنه لاخلاف فيه وهذا إنما يأتى إذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه وأما الصورة الثالثة وهى ما إذا وقع النسخ فى الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب فى أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدى فى الأحكام فى أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى البرهان فقال والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشىء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به زمن يسع الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشىء قبل مجىء الوقت وعبارة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم أن المسألة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضاً لاجرم عبر فى المحصول بالشىء كما تقدم نقله عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده

(امتثل وإنه) عليه السلام (قطع) شيئاً من الحلق ثم بعد ذلك قد التأم (فوصل) ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرؤيا (قلنا لو كان كذلك) أى لو كان امتثل (لم يحتج إلى الفداء) لأن الاحتياج إلى البدل إما يكون بتقدير عدم المبدل وإلا اجتمعا والثانى باطل لقوله تعالى : « وفديناه » فان (قيل) لو جاز نسخ الشىء قبل فعله لكان الشخص الواحد بالنسبة إلى فعل واحد فى وقت واحد مأموراً ومنهياً و (الواحد بالواحد فى الواحد لايؤمر وينهى) لاستلزامه التكليف بالمحال (قلنا) لانسلم بطلان ذلك بل (يجوز الابتلاء) وإنما يمتنع لوطولب منه الفعل والكف معا وهو ممنوع بل يطلب منه أولا الفعل مثلا ليظهر أنه هل يعزم عليه أم لا ثم يطلب منه الكف عنه للغرض المذكور من غير أن يبقى تعلق الطلب بالفعل كما يقول السيد لعبده افعل كذا مجربا له ثم لما علم تشمره له قال عقيب

ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال فى المحصول أنه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق وصححه القرافى فأما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه * أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ماتؤمر الآية جوابا لقوله « يابنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك » الثانى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « ان هذا لهو البلاء المبين » الثالث قوله تعالى « وفديناه بذبح عظيم » فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء ولم يحتج إلى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلأنه لو لم ينسخ لذبح لـكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين * أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى أنا لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح وإنما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الأمور التى تمسكتم بها من قوله « افعل ماتؤمر » وقوله « ان هذا لهو البلاء » وحصول الفداء إنما هى بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما فى ارتـكاب هذا الأمر العظيم الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان إبراهيم قد امتثل ولـكنه كان كلما قطع شيئا وصله الله تعالى والجواب أنه لو كان كما ذكرتم لم يحتج إلى الفداء فان الفداء بدل والبدل إنما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدول (قوله قيل الواحد) أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز ان يرد الأمر بشيء فى وقت ثم يرد النهى عن فعله فى ذلك الوقت لـكان الشخص الواحد بالفعل الواحد فى الوقت الواحد مأمورا به منهيا عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه إنما يكون محالا إذا كان الغرض حصول الفعل وأما إذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا إلى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لاتذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الأمر والنهى لم يجتمعا فى وقت واحد بل بورود النهى انقطع تعلق الأمر كانقطاعه بالموت قال * الرابعة — يجوزُ النَّسخُ بلا بدل أوْ ببَدَل أثْقلَ منهُ كنَسْخ وُجوبِ تقْديمِ الصَّدقةِ علَى النَّجْوَى والكفِّ عنِ الكفَّار بالقِتالِ

ذلك لايفعله المسألة (الرابعة يجوز النسخ) أى نسخ حكم (بلا بدل أو ببدل أثقل منه) خلافا لقوم لنا الوقوع (كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى) فانه نسخ بلا بدل وكذا نسخ وجوب الامساك بعد الفطر فى الصيام (و) نسخ (الكف عن الكفار) الثابت بقوله ودع أذاهم وقوله لكم دينكم (بالقتال) أى بآيات القتال أو بوجوبه فانه نسخ ببدل أثقل وكذا نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وأيضا ان لم نقل برعاية المصالح فلا اشكال فان قيل بها

استُدِلَّ بقوله تعالى : « نأتِ بخيرٍ منها » قلنا ربما يكونُ عدمُ الحكمِ الأثقلَ خيراً
الخامسة يُنسخُ الحُكمُ دونَ التِّلاوةِ مثلُ قولهِ تعالى: « متاعاً إلى الحَولِ ،الآية

فلا استحالة عقلا بأن تكون المصلحة فى النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل وعبارة المحقق قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر قال الفاضل قيد بالتكليف لأنه لا خلاف فى أن النسخ إنما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكما آخر كالإباحة فى نسخ تحريم ادخار لحوم الإضاحى ولا فى أن كل آية تنسخ يؤتى بآية أخرى يكون العمل بها أكثر ثوابا أو مثلها والظاهر أن مراد القائلين بوجوب البدل فى النسخ هو إثبات حكم متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ماذهب إليه الزمخشرى من أن النسخ هو الإذهاب إلى بدل والإنساء هو الاذهاب لا إلى بدل واعترض عليه بأن الآية التى ستذكر تدل على وجوب البدل فيهما والجواب أن المراد بالبدل حكم يتعلق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم أن تكون كذلك بل قد تدل على مالا تعلق له بذلك الفعل ثم قال والحق أنه يجوز النسخ بلا حكم بأن يدل لدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر فلا يحتاج إلى تقييد البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم الادخار إلى إباحة من النسخ بلا بدل (استدل) على خلاف المختار (بقوله تعالى) ماننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلها فانه يدل على أن النسخ لا يكون إلا ببدل خير من المنسوخ أو مثله فلا يجوز بلا بدل أو ببدل أثقل لأنه ليس بخير بالنسبة إلينا (قلنا) المعنى نأت بآية أخرى مثلها فى الثواب أو أكثر كما مر ولا يلزم منه الاتيان بحكم متعلق بالفعل الذى كان الحكم المنسوخ متعلقا به سلمنا لكن (ربما يكون عدم الحكم) الحاصل من النسخ بلا بدل أى حكم آخر يتعلق بما تعلق به المنسوخ أولا (أو) البدل (الأثقل) بدلا عن الحكم المنسوخ (خيراً) منه أما الأول فظاهر إذ فيه الانتقال من العسر إلى اليسر وأما الثانى فلأنه أكثر ثوابا لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحمزها أى أشقها وقوله لبعض النساء أجرك على قدر تعبك فان قلت العدم شر محض فكيف يكون خيراً وأيضاً المأتى به يكون أمراً وجودياً محققا والعدم ليس كذلك قلنا الأول مبنى على قاعدة الفلسفة ولو سلم فالمراد خيرية اليسر والترفه الحاصل فى ضمنه والثانى ممنوع بل المأتى به أعم كالاباحة التى هى عدم الحرج فى الفعل والترك ولو سلم فالمأتى به فى التحقيق هو التيسير والتسهيل هنا المسألة (الخامسة) فى أقسام المنسوخ قد (ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى) فى المتوفى عنها زوجها (متاعا إلى الحول الآية) فانه مثبت فى المصاحف

وبالعَـكسِ مثلُ ما نُقل الشَّيخُ والشَّيْخةُ إذَا زَنَيا فارْجمُوهُما الْبتَّةَ وُيُنْسخانِ معاً كما رُوِي عن عائشَـة رضىَ الله عَنها أنها قالتْ كانَ فيما أنْزلَ الله عشرَ رَضعَاتٍ محرَّماتٌ فنُسِخْنَ بخمْسٍ السادسة

متلو فى الصلاة وقد نسخ حكمه بأربعة أشهر وعشراً كما مر (وبالعكس) أى قد تنسخ التلاوة دون الحكم (مثل ما نقل) عن عمر رضى الله عنه (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم. فالحكم وهو وجوب الرجم على المحصن والمحصنة باق مع نسخ التلاوة فهذان يدلان على الوقوع والجواز وخالفنا المعتزلة فى ذلك وقد يستدل على الجواز بأن جواز التلاوة حكم للآية وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخ كل منهما بدون الآخر ونسخ كليهما أيضاً وإليه أشار بقوله (وينسخان) أى التلاوة والحكم (معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس) رضعات معلومات . فان حكمه وتلاوته منسوخان عند الجمهور وذهب البعض إلى بقاء حكمه ثم ان منسوخ الحكم دون التلاوة قرآن فلا يجوز للمحدث مسه اتفاقا وما هو بالعكس قد اختلف فيه وذكر المدقق أن الأشبه الجواز لخروجه عن كونه قرآنا والمنقول عن الآمدى المنع واحتجت المعتزلة بأن التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية فى ان الثانى لا يتحقق بدون الأول فكما يمتنع الانفكاك هنا فكذلك هناك والجواب أنا لا نسلم أن العالمية أمر وراء قيام العلم بالذات لازما له ولو سلم فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك الممتنع إذ التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواماً أى يدل ثبوتها على ثبوته ولا يدل الدوام على الدوام فحينئذ إذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه وهو غير المدلول فلا يلزم الإنفكاك بين الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم لتلازمهما ابتداء ودواماً المسألة (السادسة) فى نسخ الخبر لا خلاف فى أن التكليف بالأخبار بشىء من عقلى أو عادى أو شرعى كوجود البارى وإحراق النار وإيمان زيد ثم نسخه بعد ذلك جائز والخلاف فى نسخه بنقيضه بأن يكلف الأخبار بنقيض ذلك الشىء كما إذا قيل أخبر بأن النار محرقة ثم قال أخبر بأنها ليست بمحرقة والمختار عند الأشاعرة الجواز خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم فى حكم العقل لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وأما نسخ مدلول الخبر ففيه تفصيل فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود البارى وحدوث العالم لا يجوز نسخه اتفاقا وإن كان مما يتغير كايمان زيد وكفره وان كان ماضيا فالجمهور على عدم جواز نسخه إذ الماضى قد

يجوزُ نسخُ الخبرِ المُستقبلِ خلافاً لأبي هاشم لنا أنَّه يحتملُ أنْ يُقالُ لأعاقبنَّ الزَّاني أبداً ثمَّ يقالُ أردْتُ سنَةً قيل يُوهِمُ الكذبَ قلنا وَنسْخُ الأمرِ يُوهِمُ البَدَاءَ) أقول ذهب الشافعى إلى أن النسخ لا بدله من بدل فقال فى الرسالة ما نصه وليس بنسخ فرض أبدا إلا إذا أثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب أيضاً على ماحكاه عنه ابن برهان فى الوجيز والأوسط إلى أنه لا يجوز النسخ إلى بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الإمام والآمدى وأتباعهما إلى جواز الأمرين أما الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجباً ثم نسخ بلا بدل وأما الثانى فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أى كان قتالهم حراما لقوله تعالى: «ودع أذاهم» ونحوه ثم نسخ بايجاب القتال مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى

ارتفع وانقضى فلا يحتاج إلى رافع وكلام الإمام يشعر بجوازه حيث قال : إذ قال عمرته نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة إلا خمسين عاما ورد بأنه إما كذب أو هذيان وكلاهما على الله تعالى محال وإن كان مستقبلا فعند البصرى وعبد الجابر وعبد الله البصرى أنه (يجوز نسخ الخبر المستقبل) وهو مختار المصنف (خلافاً لأبى هاشم) والقاضى والجبائى على ما نقل الجاربردى (لنا) على المختار (أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزانى أبداً ثم يقال) بعده (أردت سنة) إذ لا يلزم منه محال قيل فيه نظر قال الجاربردى وذلك لأن المانعين يجوزون نسخ مثل هذا الخبر لأنه فى معنى الطلب أى الأمر أو النهى فيجوز نسخ حكمه أقول كأنه أراد أن المثال المذكور فى معنى لا تزنوا فتعاقبوا أبدا ثم نسخ التأبيد ولا يخفى ما فيه من التمحل بل وجه النظر ما قال المحقق من أن مثل هذا ليس من المتنازع فانا قد اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فافعل كذا أبدا ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ فلا خلاف تحقيقاً واستدل أيضاً بأنه إذا قال أنتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا والجواب أنه نسخ لوجوبه لا لمدلول الخبر وهو وقوع الأمر قال: قال الفاضل وتحقيقه أنه إن سبق منه أمر بالصوم فهذا إخبار عنه فالنسخ إنما هو لذلك الأمر وإن لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس باخبار وهذا ما قال فى المنتهى جاز نسخه لأنه فى معنى صوموا فليس بخبر فان (قيل) لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لأنه (يوهم الكذب) وإيهام الكذب قبيح وإنما لم يقل يوجبه لأن لفظ التأبيد لا يفيد قطعا الاستمرار (قلنا و) كما أن ذلك يوهم الكذب فكذا (نسخ الأمر يوهم البداء) لعدم كونه نصاً فى بيان الانتهاء وإلا لما اختلف فى كونه بيانا

﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ دلت الآية على أنه لابد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الأول فواضح وأما الثانى فلأن الأثقل والأشق لا يكون خيراً للمكلف وجوابه أن عدم الحكم قد يكون خيراً للمكلف من إثباته للمكلف فى ذلك الوقت لمصلحة ، وقد يكون الأثقل أيضاً خيراً له باعتبار زيادة الثواب وأجاب فى المحصول أيضاً بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فمدلول الآية لم يقع فأين نفى الجواز * المسألة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى: «متاعا إلى الحول» وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر أنه قال : مما أنزل الله تعالى فى كتابه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبتة وذكر البخارى ومسلم قريباً منه أيضاً ، والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لايتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال بل لابد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه لأن السنة أيضاً منزلة * المسألة السادسة لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالأخبار به قال الآمدى إلا إذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لأن التكليف بالكذب قبيح وعقلا عندنا أنه يجوز ، وأما نسخ مدلول الخبر أى إخراج بعض الأزمنة الداخلة فيه لارفعه بالكلية كما نبه عليه فى المحصول فهى مسألة الكتاب وحاصلها أنه إن كان مما لايتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الإمام والآمدى ولم يستثنه المصنف ، وأما الذى يتغير فقال الإمام والآمدى يجوز نسخه مطلقاً قالا سواء كان ماضياً أو مستقبلا أو وعداً أو وعيداً وقال ابن الحاجب لايجوز مطلقاً ، ونقله فى المحصول عن أكثر المتقدمين ، وفى الكتاب والحاصل عن

فجوابكم جوابنا قال المراغى وذلك أن يقال لما لم تكن دلالة الأمر والخبر قاطعة فورود النسخ علم أنه لم يرد المنسوخ قال العبرى وفيه نظر فان خبر الله وأمره يوجبان القطع وإلا ارتفع الوثوق على إخباره وأوامره أقول لانسلم أن كل أمر وخبر من الشارع كذلك إن أراد به قطع الاحتمال أصلا على ما يناسب معنى اليقين وهو الذى نفاه المراغى فلانسلم ارتفاع الوثوق بانتفاء القطع بهذا المعنى إذ يكفيه علم الطمأنينة وإن أراد قطع الاحتمال الناشىء عن دليل على ما هو معنى علم الطمأنينة فلا ينافى ورود الناسخ لبيان أنه لم يرد المنسوخ قال الجاربردى النزاع فى الاخبار عن منكر فانه لعمومه جاز رفع بعضه ، والناسخ معرف لإخراجه بخلاف الاخبار عن المتحد إذ يستحيل رفعه فانه كذب مثل أن يقال يضرب زيد

أبى هاشم فقط وقال المصنف إن كان مدلوله مستقبلا جاز وإلا فلا وهذا المذهب نقله الآمدى ولم ينقله الإمام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان فى الوجيز إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فان كان كقوله تعالى: «لا يمسه إلا المطهرون» جاز بلا خوف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح فى المحصول وغيره بأن الخلاف يجرى فيه وإن تضمن حكما شرعياً ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لأعاقبن الزانى أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ إلا ذلك فان النسخ إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدل المانع بأن نسخه يوهم الكذب لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح وجوابه أن نسخ الأمر أيضاً يوهم البداء وهو ظهور الشىء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لامتنع ذلك أيضاً قال * (الفصل الثانى فى الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الأولى الأكثرُ علىٰ جوازِ نسْخِ الكتابِ بالسُّنَّةِ كنَسْخِ الجَلْدِ فى حقِّ المُحصَنِ

فى الساعة الفلانية ثم يقال لا يضرب فيها بعينها أقول الأول ليس من المتنازع فيه أيضاً لأنه لا تخصيص ولا خلاف فى جوازه فى الاخبار (الفصل الثانى فى) أقسام (الناسخ والمنسوخ) وهما إما كتابان أو سنتان أو أحدهما كتاب والآخر سنة أما الأول فقد مر فى جواز نسخ بعض القرآن وأورد الآخرين فى مسألتين من هذا الفصل (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فيما يكون أحدهما كتابا والآخر سنة متواترة بأن يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة أو بالعكس (الأكثر) أى أكثر الأئمة اتفقوا (على جواز نسخ الكتاب بالسنة) والدليل الوقوع (كنسخ الجلد فى حق المحصن) الثابت بآية الجلد برجمه عليه السلام ماعز الأسلمى رضى الله عنه قال الخنجى رحمه الله هذا تخصيص لأنه إخراج البعض لا نسخ لأنه لم يبين انتهاء الحكم ورده العبرى بأنهم كانوا يجلدون الزانى بكراً كان أو محصناً ولا يرجمونه. ثم رجموا المحصن فلو كان تخصيصاً لما ثبت الجلد فى حقهما من أول الأمر أقول هذا مخالف لاعتراف المصنف بأن ذلك من قبيل التخصيص كما مر فى تخصيص الكتاب بالسنة اللهم إلا إذا جعل النسخ أعم وقد يستدل بأن ذلك لو امتنع فليس بالذات وهو ظاهر فيكون بالغير والأصل عدمه فى محصول الإمام فان قلت بل نسخ بما كان قرآناً وهو الشيخ والشيخة قلنا لم يكن ذلك قرآناً لما قال عمر رضى الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر فى كتاب الله لألحقته بالمصحف ويقال عليه مجرد نسخ تلاوته وإخراجه عن المصحف كاف فى صحة قول عمر رضى الله عنه ولا يلزم منه القطع بأنه لم يكن قرآناً البتة قال العبرى قوله الشيخ والشيخة لا يدل على رجم المحصن بل على رجم الشيخ الزانى بكرا كان أو محصناً وكذا فى الشيخة بل الناسخ فعله أو

وبالْعكْسِ كنَسْخِ القِبْلةِ وللشَّافعيّ رضيَ الله عنْه قَوْلٌ بخلافِهما دَليله في الأوَّلِ قولهُ تعالى : « نأتِ بخَيْرٍ منها » ورُدَّ بأنَّ السُّنَّة وحْيٌ أيْضاً

قوله والثيبان يرجمان ومعنى[1] قول عمر رضي الله عنه زاد فيه ما ليس منه يقتضى نفى كونه من القرآن أقول أما دفع الأول فبالاتفاق على تفسيرهم الشيخ والشيخة بالمحصن والمحصنة والثانى يجوز أن يكون المعنى زاد فى الوحى المتلو المكتوب فى المصحف الآن ماليس منه وهو لاينفى كونه قرآناً فى الجملة قال المحقق إن خبر الرجم من الآحاد فلا يكون من المدعى وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل هو من الصور التى لايجوز باتفاق بيننا ، وإن جوزه البعض أقول هو من القسم الذى يسميه الحنفية بالمشهور وهو قريب من المتواتر وحكمه حكمه فى جواز النسخ به بل جعله البعض أحد قسمى المتواتر وفيه نظر[2] قوله : (وبالعكس) أى عكس جواز نسخ الكتاب بالسنة أى واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل عليه أيضاً الوقوع (كنسخ القبلة) أى نسخ وجوب التوجه إلى القبلة التى كانت بيت المقدس وهو ثابت بالسنة بقوله تعالى : «فول وجهك شطر المسجد الحرام» فى محصول الإمام لم لايجوز أن يكون الوجوب السابق بآية منسوخة التلاوة لابالخبر والجواب أن تجويز مثل ذلك واعتباره يقتضى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ فى شىء من الصور لاحتمال أن يكون النسخ لغيره (وللشافعى رضى الله عنه قول) فيه (بخلافهما) أى نقل عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (دليله فى الأول) خاصة (قوله تعالى) ماننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلها فهذا يدل على أن ماننسخ به القرآن يجب أن يكون خيرا أومثلا والسنة ليست كذلك وأيضاً الضمير فى نأت لله تعالى فيجب أن لا نسخ إلا بما يأتى به وهو القرآن ويحتمل أن يكون مراد المستدل الأول أو الثانى أو كليهما وقول المصنف (ورد بأن السنة وحى أيضاً) يحتمل كونه جوابا عن هذا دون ذاك وبالعكس وعن كل منهما وتقديره على الأول أن السنة مثل الكتاب لأنها وحى أيضاً وعلى الثانى أنها أيضامما أتى به الله تعالى لأنها وحى يوحى لأنه ماينطق عليه السلام عن الهوى وعلى الثالث أنها وحى ومما أتى به الله فتكون مثل الكتاب والفرق بالاعجاز وعدمه وأيضاً يجاب عن الأول بأنا لا نسلم أن دلالة الآية على أن ماننسخ به القرآن خير منه أو مثله بل على أن الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لأن القرآن لاتفاضل فيه فيكون بعضه خيراً من البعض ثم ماثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى

---

[1] هذا هو الاعتراض الثانى للعبرى وقد رد الشارح كلا الاعتراضين بقوله أمادفع الخ

[2] مدفوع بأن المتواتر إما متواتر لفظا ومعنى أو معنى فقط وهو المشهور .

وفيهما قوله تعالى : «لتبين للناس» وأجيب فى الأول بأن النسخ بيان وعورض فى الثانى بقوله : «تبياناً») أقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة واعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثرون على الجواز ونص الشافعى فى الرسالة على امتناعها وهو مقتضى ما فى المحصول فى النقل عنه فانه نقل عدم الجواز فى نسخ السنة بالقرآن فيؤخذ منه العكس بطريق الأولى ونقل عنه امام الحرمين والآمدى وابن الحاجب قولين فى نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له فى المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط فى السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف فى المسألة الآتية فلذلك أهمله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع أن آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه أحدها لانسلم أنه متواتر وثانيها أن هذا تخصيص لانسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص

المكلف أومساويا لما ثبت بالقرآن كذا ذكر المحقق قال الفاضل مبنى الاستدلال على أن الخير والمثل هو الذى وقع به النسخ وقد سلم فى الجواب وهو باطل لأن الاتيان بأحدهما قد رتب على الانساء أيضا مع أنه إذهاب لا إلى بدل ولأن ترتب الاتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور على أنا فى مقام المنع وهو أنا لانسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على أنه إذا نسخ آية أو انساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابا أو مساوياً كما مر وقد يستدل بأن الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشىء لأنه ان أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ماهو الحق فلا دلالة فى الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانساء اذهاب لا الى بدل وان أريد بالآية الأخرى التى يأتى بها فلا نسلم أنه الناسخ وقد سبق تحقيقه (و) دليل الشافعى (فيهما) أى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (قوله تعالى) «وأنزلنا اليك الذكر» (لتبين للناس) ما أنزل اليهم . والمتمسك به فى الأول بأنه يدل على أن السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا تنسخ السنة اياه وفى الثانى بأنها لما كانت بيانا له لم يجز نسخها بالكتاب وإلا لكان بيانا لها بناء على أن النسخ بيان الانتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الآخر وهو دور أو يقال الآية تدل على أن المبين هو الرسول فلا يكون الكتاب مبيناً فلا يكون ناسخاً للسنة إذ النسخ بيان (وأجيب فى) الدليل (الأول بأن النسخ بيان) لا رفع (وعورض) الدليل (فى الثانى بقوله) تعالى : ونزلنا عليك الكتاب (تبياناً) لكل

الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخاً للسنة بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة إذ ليس فى القرآن مايدل عليه ثم أنه نسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه وإلا لم يكن بيانا لمدلوله فيكون توجه النبى صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس مراداً من قوله تعالى : وأقيموا الصلاة . لكونه بياناً له فيكون ثابتاً بالكتاب (قوله دليله فى الأول) أى استدل الشافعى على امتناع نسخ الكتاب بالسنة من قوله تعالى: «مانفسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها» فانه يدل على أن الآتى بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير إليه وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن ولهذا قال تعالى: « ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » فأشعر بأن الآتى بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فان الآتى بها هو الرسول وأيضاً فانه يقتضى أن البدل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلا لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحى أيضا لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى » الآية فالآتى بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بماهو الأصلح فى التكليف والأنفع فى الثواب (قوله وفيهما) أى ودليل الشافعى فى كل من المسألتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم» فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن مامن قوله تعالى: مانزل إليهم . عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبنيا لها لأن النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور فتلخص أن الآية دالة على الحكمين ثم أجاب المصنف عن الأول بانا لانسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثانى بقوله تعالى فى صفة القرآن: تبيانا لكل شىء . فانه يقتضى أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما أن قوله تعالى: لتبين للناس . يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما والأولى فى الجواب أن يقال الاستدلال بقوله تعالى: لتبين للناس. على الحكمين معالا يستقيم لأن البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان منافياً فلا يتجه الاستدلال على العكس قال * (الثانية — لا ينسخ

شىء فانه يدل على خلاف ما أثبت الخصم بدليله إذ السنة شىء والحق فى الجواب أن الآية تدل على أن المبين الرسول ولا خفاء أن بيانه تارة يكون بالكتاب وأخرى بالسنة سواء بين أحد المتساويين بالآخر أو أحد المختلفين بآخر منهما المسألة (الثانية لا ينسخ)

المُـتواتِرُ بالآحادِ لأنَّ القاطعَ لا يُدفعُ بالظَّنِّ قيل : « قُلْ لا أجِـدُ فيما أوحىَ إليَّ مُحرَّماً » منْسوخٌ بما رُوِىَ أنَّـهُ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلام : نهَى عنْ أكْـلِ كلِّ ذِى نابٍ منَ السِّباعِ قلنـا لا أجِـــدُ للْحالِ فلا نَسْخَ) أقول نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعاً ، واختلفوا فى وقوعه على مذهبين كذا صرح به الآمدى فى الأحكام ومنتهى السول ، وعبر بقوله : اتفقوا ، وفى المحصول ومختصراته نحوه أيضاً فانهم جزموا بالجواز وترددوا فى الوقوع ، وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم

الخبر (المتواتر بالآحاد) لأن خبر الآحاد ظنى المتواتر قطعى فلا ينسخ الأخير بالأول (لأن القاطع لا يدفع بالظن) وفيه إشعار بأن الكتاب لاينسخ بالآحاد أيضاً ، وأن المتواتر ينسخ بمثله قال العبرى إن أراد أنه لا يجوز عقلا فهو خلاف مافى المحصول من أن نسخ المتواتر بالآحاد جائز فى العقل وإن أراد عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله مما يدله على الامتناع أقول يمكن دفعه بأن مراد المحصول بالجواز عقلا أنه لايمتنع أن يقترن خبر الواحد بقرائن خارجية بحيث يبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر به ومراد المصنف بامتناعه أنه يمتنع نسخ المتواتر به من حيث أنه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن واعترض الخنجى رحمه الله بأن المتواتر وإن كان مقطوع المتن لكنه جاز كونه مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز أن يكون بالعكس فيتعادلان فيجوز النسخ به كما يجوز التخصيص وأجيب بأن النسخ أقوى فلعل التعادل لا يكفى فيه وقيل عليه التعادل كاف وإلا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب وأجيب بأنه لابد للناسخ من الرجحان بوجه آخر وإن لم يجز النسخ كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول يجوز أن يكون المرجح وقوعه متراخياً ، وأيضاً النسخ بيان كالتخصيص إلا أن ذلك قصر اللفظ على بعض الأوقات وهذا قصره على بعض الأشخاص فيتساويان فان (قيل) وقع نسخ المتواتر بالآحاد فان قوله : (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً) الآية على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير يدل على أن غير المذكورات فى الآية بطريق الاستثناء غير حرام وهو (منسوخ بما روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع) وهو غير المستثنيات . فدل على جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد (قلنا) لا نسلم حكم الخبر مطلقاً كيف وفيه خلاف مالك رحمه الله ولو سلم فمعناه (لا أجد) الآن فيما حصـــل من الوحى غير المذكورات لأنه (للحال) ولايدل على أنه لا يجد فى المستقبل بحسب ماسيوحى إليه حراما فيه غيرها (فلا نسخ) حينئذ أى لا يكون النهى عن أكل كل ذى ناب نسخاً غايته أن يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية هذه الآية بمعنى أنه لم يثبت تعلق خطاب النهى بغيرها وما هو إلا اخبار عن بقاء الإباحة

أن الخلاف فى الجواز واستدلا على المنع بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعى لايدفع بالظن وهو إنما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم يذكره الإمام ولا مختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان فى الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فأما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد وإما أن يحمل كلامهما على أنا لا نحكم بالنسخ عند التعارض ، بل يعمل بالمتواتر وإن تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين * أحدهما : ما قاله ابن برهان أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لادوامه ، والنسخ يرد على الثانى لا على الاول * الثانى : أنه لا يطرد لأن إخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وإن كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا واستدل الخصم بأن قوله تعالى : قل لاأجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة إلى آخرها يقتضى حصر التحريم فى المذكور فى الآية ، وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير ، وإذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى ، وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة ، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لاأجد فى الوحى الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضى فيبقى ماعدا الاشياء المذكورة فى الآية على الإباحة الأصلية وحينئذ فيكون للنهى عن أكل ذى الناب والمخلب رافعا لها وهو ليس

الأصلية الثابتة بظاهر العقل إلى حين التكلم دائماً حتى يلزم نسخ هذا الاخبار بل إنما لزم رفع الإباحة الأصلية الثابتة فى الحال وفى المستقبل استصحابا فالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ، ومثله لا يسمى ناسخاً اتفاقاً فان قلت حينئذ دلت الآية على عدم التحريم فى الحال ، وليس هناك وجوب فثبت بذلك الإباحة حالا وتبقى استصحابا فالخبر نسخ لحكم شرعي قلنا إن أريد بلزوم ثبوت الإباحة من الآية تعلق الخطاب بجواز الفعل والترك والإذن فيها فممنوع كيف ولا يلزم من عدم تعلق خطاب بشىء تعلق خطاب آخر به لجواز أن لايتعلق شىء منهما وإن أريد إشعارها ببقاء الإباحة الأصلية لم يثبت المطلوب هذا غاية التقرير هنا أقول لا خفاء فى دلالة الآية على رفع الجرح فى الفعل ولا يقدح فى ذلك عدم دلالتها على أنه تعلق خطاب آخر بالإذن ، ويمكن دفعه بالتأمل فيما سبق فانقيل قوله تعالى : « خلق لكم مافى الأرض جميعاً » يدل على إباحة ذى ناب فالخبر ناسخ له قلنا هو عام غير مبق على عمومه وظاهره ضرورة تحريم كثير مما فى الأرض بقواطع تخصصه فجاز أن يكون الخبر مخصصاً بالاتفاق على أن لكم لا يتعين فى الانتفاع بالاكل فى جميع الحيوانات

فنسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ قال
﴿ الثالثة الإِجماعُ لا يُنْسَخُ لأنَّ النَّصَ يَتقدَّمهُ ولا ينْعقدُ الإِجماعُ بخِلافهِ
وَلا الْقياسُ بخِلافِ الإجماعِ ولا يُنْسَخُ بهِ أمَّا النصُّ والإجماعُ فظاهرانِ
وأمَّا القِياسُ فلزوالهِ بزَوالِ شَرطهِ

المسألة (الثالثة الإجماع لا ينسخ) ولا بد من تقرير مقدمة وهى أن الإجماع إنما ينعقد دليلا بعد وفاته عليه السلام إذ فى حياته الانعقاد بدون قوله عليه السلام لا يتصور لأنه سيد المؤمنين فان وجد قوله فالدليل حينئذ النص لا الإجماع لاستقلاله حجة وحينئذ يلزم أن لا ينسخ الاجماع بالنص (لأن النص يتقدمه) لعدم انعقاده إلا بعد وفاته عليه السلام والناسخ يجب أن يكون متأخرا ولا ينسخ أيضاً باجماع آخر وذلك إنما يكون إذا انعقد الثانى بخلاف الأول (ولا ينعقد الإجماع بخلافه) أى الثانى بخلاف الأول لأنه يكون عن دليل ألبتة فان كان قياساً فباطل لمخالفته الإجماع الأول وإن كان نصاً فكذا لتقدمه ألبتة ولزوم بطلان الأول لانعقاده على خلاف النص (ولا القياس) إذ لا ينعقد القياس أيضاً (بخلاف الإجماع) لأن شرط صحته أن لا يخالف إجماعا فثبت أن الإجماع لا ينسخ مطلقاً إذ لو نسخ لكان إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل كما مر فان قلت إذا اختلفت الأمة على قولين فهذا اتفاق منهم على أن المسألة اجتهادية بجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر فاذا أجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الإجماع وهو معنى النسخ قلنا لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخاً إذ الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثانى كذا ذكر المحقق (ولا ينسخ به) أى بالإجماع شىء من النص والإجماع والقياس (أما النص والإجماع فظاهران) لامتناع انعقاد الإجماع على خلاف النص أو الإجماع قال الخنجى رحمه الله لا نسلم ان الإجماع المخاطب للنص خطأ وإنما يصح ذلك لولم يكن الإجماع على نص راجح على النص المنسوخ بالإجماع وأجيب بأن الناسخ للنص حينئذ النص لا الإجماع (وأما القياس فلزواله بزوال شرطه) لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الإجماع فلا يثبت به الحكم فلا يتصور رفع ولا نسخ فان قلت قال ابن عباس لعثمان رضى الله عنهما كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى : « فان كان له أخوة فلأمه السدس » والاخوان ليسا أخوة فقال عثمان رضى الله عنه حجبها قومك ياغلام وهذا يدل على نسخ حكم القرآن بالإجماع الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف على إفادة الآية عدم حجب ما ليس بأخوة قطعاً وهو ممنوع لأنه فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فظاهر فيجب حمله على غير الظاهر رفعا للنسخ

والقياسُ إنّما يُنسخُ بقياسٍ أجلى منهُ) أقول اختلفوا فى نسخ الإجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدى وغيره والمختار عنده وعند الإمام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع فأما كونه لاينسخ فلأن النسخ إنما يكون بنص من الكتاب والسنة أو بإجماع أو قياس والكل باطل . أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع إذ جميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم والإجماع لاينعقد فى زمنه عليه الصلاة والسلام لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الإجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له . وأما الثانى وهو الإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل كان الثانى خطأ لوقوعه على خلاف الدليل وإلى هذا أشار بقوله : ولاينعقد الإجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه . وأما الثالث وهو القياس فلأنه لاينعقد على خلاف الإجماع كما ستعرفه فى بابه إن شاء الله تعالى (قوله : ولاينسخ به) يعنى ان الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاد الإجماع على خلافه كما ذكرناه ، وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر ولما كان السبب فى امتناعهما معلوماً مما تقدم عبر بقوله : أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلأن شرط صحته أن لايخالف الإجماع فاذا انعقد الإجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لايسمى نسخاً وفى هذا الجواب شىء تقدم فى الرد على أبى مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم فى النصوص فان من شرط اقتضائها الأحكام أن لايطرأ عليها الناسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص فى نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ أم لا بخلاف القياس (قوله : والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى أوضح وأظهر كما إذا نص

وعلى أن الأخوين ليسا أخوة قطعاً ، وهو فرع ان الجمع لايطلق على الإثنين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجاز لاينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به وإلا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل (والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى بقياس يكون أجلى من المنسوخ لأن إفادة وصف الأجلى أقوى من إفادة وصفه فى ولا ينسخ بالقياس إلا خفى وهو ظاهر ولا بالنص والإجماع إذ لايبقى دليلا عند ظهورهما بخلافه أقول فيه بحث الجواز أن يكون تأثير القياس الاخفى أقوى وأصح فيجوز كونه ناسخاً إذ العبرة لصحة الباطن وتأثيره والحق كما قيل التفصيل

الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فعديناه إلى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص أيضاً على إباحة التفاضل فى الموز وكان مشتملا على معنى أقوى من المعنى الأول يقتضى إلحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخا للقياس الأول ويعرف الأقوى بوجوه كثيرة مذكورة فى الكتاب فى تراجيح الأقيسة وهذا التقرير اعتمده وإنما حصر المصنف ناسخ القياس فى القياس الأجلى لأن غيره إما نص وإما إجماع وإما قياس مساو للأول وإما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الأول والثانى فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح وأما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً لكنه لا ينسخ به إلا قياس آخر أخفى منه كما لا ينسخه إلا قياس أجلى والذى قاله هو الصواب وقال فى المحصول يجوز نسخه فى زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى قال وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع فى المعنى فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذى قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الإجماع لا ينعقد فى زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لا جرم أنه لم يذكر المسألة فى المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه فحذفه وحكى الآمدى فى نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن فى حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلا فقال إن كانت العلة منصوصة فهى فى معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس فى معناه وإن كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وإن كان مقدما لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار أن العلة إن كانت منصوصة فهى فى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وإن لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعياً كقياس الأمه على العبد فى التقويم فانه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة لكنه لا يكون نسخاً وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضا وذكر ابن

بأن يقال القياس إما مقطوع أو مظنون والأول ينسخ بالمقطوع فى حياته عليه السلام نصاً كان أو قياساً وصورة هذا أن نسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة محققة متحقق فى الفرع فينسخ حكم الفرع أيضاً بالقياس على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا فى البر تنصيصاً على علة مشتركة بينه وبين الذرة ويقاس عليه فيكون نسخاً للقياس بالقياس ولورود نص نسخ الربا فى الذرة كان نسخاً للقياس بالنص وأما بعد وفاته عليه السلام فلا ينسخ إذ لا ولاية فى النسخ للامة نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخا كما إذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم

الحاجب فى المسألتين نحوا مما ذكره قال : (الرابعة — نَسْخُ الأصلِ يَستلزِمُ نسْخ الفَحْوى وبالعكْسِ لأنَّ نَفْى اللازِمِ يَسْتلزمُ نَفْى مَلزومهِ والفَحوى يكُونُ ناسخاً) أقول لحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدى فى الأحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الأصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعنى الآمدى لكن فى منتهى السول ان المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر فى الأحكام نحوه أيضاً وجزم فى المحصول بأن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله عن أبى الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالأمرين واستدل على الثانى وهو أن نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل بأن الفحوى لازم للأصل ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وأما الأول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الإمام بأن الفحوى تابع الأصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع وأجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق

البرهان له أن حكم الذرة أيضاً كان منسوخا والثانى وهو المظنون لا ينسخ به ولا ينسخ أما الثانى فلأن ما بعده لا بد وأن يكون قطعياً أو ظنياً راجحا وأياما كان فقد بان زوال شرط العمل به وهو عدم ظهور دليل راجح عليه وأما الأول فلأن ماقبله اما ظنى أو قطعى فان كان قطعيا لم ينسخ به لامتناع نسخ المقطوع بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه عند ظهور معارض راجح فلا حكم له فى زمان الراجح فيرفع وحين لم يظهر الراجح كان واجب العمل وقد عمل به فلم يرفع فلا نسخ على التقديرين المسألة (الرابعة نسخ الأصل) أى المعنى الأصل المفهوم من الكلام أولا كتحريم التأفيف مثلا الثابت بقوله ولا تقل لهما أف (يستلزم نسخ الفحوى) أى مفهوم الموافقة كحرمة الضرب وغيره لأن الأصل كالأساس الموقوف عليه الفحوى ورفع الموقوف عليه يستلزم رفع الموقوف ويقال عليه لا نسلم أنه موقوف على الأصل بل على الدلالة وهى باقية وإن نسخ الحكم (وبالعكس) أى نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل أيضاً (لأن) الفحوى لازم للأصل ولا يخفى أن (نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه) وبما ذكر آنفا تبين جواز كون الفحوى منسوخا لجواز ملزومه وإمكانه وهو كون الأصل منسوخاً بالاتفاق وكذا يجوز كونه ناسخاً وإليه أشار قوله (والفحوى يكون ناسخاً) بالاتفاق لما ذكر فى محصول

باقية بعد النسخ أيضاً فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل (قوله والفحوى يكون ناسخاً) أى بالاتفاق كما قاله فى المحصول قال لأن دلالته إن كانت لفظية فلا كلام وإن كانت عقلية فهى يقينية فتقتضى النسخ لامحالة وفيما قاله نظر لأن الناسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لاعقلياً كما تقدم واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريباً من كلامه أن القياس إنما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال (الخامسة زيادةُ صَلاةٍ لَيْستْ بنسْخٍ قيل تَغَيَّر الوَسَطُ).

الإمام من أن دلالته إن كانت لفظية فظاهر لأنه حينئذ كسائر الدلالات اللفظية وإن كانت عقلية فهى نفسه فيجوز النسخ به قال العبرى رحمه الله وفيه نظر لأن ذلك إنما يكون لو كان طريقاً شرعياً لاعقلياً أقول قد تقرر كونه من الحجج الشرعية بالأدلة وكونه عقليا بمعنى أنه ليس بمنطوق لاينافى ذلك والأخصر حينئذ أن يقال أنه دليل شرعى كالمنطوق فيجوز النسخ به مالم يبدو المانع وذهب البعض إلى جواز نسخ كل من الأصل والفحوى بدون الآخر بعد اتفاق كل على جواز نسخهما معا واستدلوا على ذلك بأن دلالة اللفظ على كل منهما تغاير الدلالة على الآخر فيجوز نسخ كل بدون الآخر والجواب لانسلم ذلك وإنما يصح لولم يكن بينهما لزوم ومختار المدقق أن نسخ الثانى يستلزم نسخ الأول بلا عكس لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم من غير عكس هذا ولكن الخطب فى إثبات الملزوم وبينه المحقق بقوله والا لم يعلم الثانى من الأول من غير عكس للاولوية فى الفرع يعنى لما تقرر من أن مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه أكثر وفيه نظر إذ غايته إثبات مادل على الأصل على الفحوى بالالتزام والمعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال إليه وهو لايوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم الحكم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل اقتله ولا تستخف به المسألة (الخامسة زيادة) عبادة مستقلة على ماقد شرع من العبادة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه كالصوم والصلاة أو كانت منه كزيادة (صلاة) سادسة على الخمس (ليست بنسخ) عند الجمهور لأنه إما رفع أو بيان انتهاء ولم يتحقق شىء منهما هاهنا (قيل) فى الأخيرين نسخ وهو قول العراقيين لأن هذه الزيادة (تغير الوسط) أى تخرج الوسطى الثابت كونها كذلك بقوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى» عن كونها وسطى فيكون نسخاً كذا فى شرح العبرى وفيه نظر إذ كونها وسطى ليس من الأحكام الشرعية المعتبر فيها النسخ وعدمه فلابد من إصلاح وهو أنه يلزم

قلنا وكذا زيادةُ العبادةِ أمَّا زيادةُ ركعةٍ ونحوِها فكذلكَ عند الشَّافعى ونسخٌ عندَ الحنفيَّة وفرقَ قومٌ بينَ ما نفاهُ المفهومُ وبين ما لمْ ينفِهِ والقاضى عبدُ الجبَّارِ بينَ ما ينفى اعتدادَ الأصلِ وما لمْ ينفِهِ

من ذلك نسخ وجوب المحافظة عليها إذ الصفة فى مثل قولنا أكرم الرجل الكريم مدخل فى إيجاب الاكرام فاذا انتفت انتفى وكذا الكلام فى صفة التوسط ووجوب المحافظة (قلنا وكذا زيادة العبادة) يعنى ماذكرتم كما يدل على كون زيادة صلاة على الصلوات نسخاً فكذا يدل على كون زيادة عبادة من غير جنس المزيد عليه نسخا أيضاً لاقتضائه أن لاتكون الوسطى وسطى أو الأخيرة أخيرة مع أنها ليست بنسخ اتفاقا وفيه نظر لأن كون المتنازع فيه نسخا لإستلزامه نسخ وجوب المحافظة المتعلقة بالصلاة الوسطى من حيث أنها وسطى ولم يتعلق أمر بالمحافظة على العبادة الغير المجانسة الوسطى أو الأخيرة من حيث هما كذلك فافترقا والأقرب أن يقال لا نسلم أنه يبطل وجوب ماصدق عليه الوسطى إنما يبطل كونها وسطى كذا ذكر المحقق أقول والتحقيق أن يقال إن وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والتصريح بها ثانيا موصوفة بهذه الصفة إظهاراً لزيادة الاهتمام بشأنها من حيث هى هى والصفة لمجرد التعريف وأجاب الجاربردى بوجه آخر وهوأن انتفاء وجوب المحافظة لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى ومثله لايسمى نسخا أقول لا نسلم ذلك إنما يصح لولم يكن انتفاء الشرط بالنسخ مقصودا به انتفاء الحكم (أما زيادة) عبادة غير مستقلة كزيادة (ركعة) على ركعات صلاة (ونحوها) كزيادة شرط مثلا على سائر الشروط كزيادة الإيمان فى رقبة الكفار وزيادة إيجاب الزكاة فى المعلومة بعد الإيجاب فى السائمة (فكذلك) أى فهى ليست بنسخ أيضاً (عند الشافعى) وكذا عند الحنابلة (ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين مانفاه المفهوم وبين مالم ينفه) يعنى أن الزيادة ان أفادت شيئا ينفه مفهوم النص سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط كانت نسخا مثل إيجاب الزكاة فى المعلومة بعد قوله فى الغنم السائمة زكاة وإلا فلا ولهذا البحث صورتان أشرنا اليهما أحدهما أن تكون مع الأولى جزئين لعبادة وتشرط الزيادة فى الأولى ولاتعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها الزيادة كزيادة ركعة فى الفجر وثانيهما أن تجعل الزيادة شرط للأولى ولا يكونا جزئين لعبادة كالطهارة فى الطواف (و) فرق (القاضى عبد الجبار بين ماينفى اعتداد الاصل و) بين (مالم ينفه) يعنى أن الزيادة ان غيرت الأصل تغييراً شرعيا حتى صار وجوده كعدمه بدون الزيادة ويلزم على المكلف الاستئناف لوفعله على الوجه الذى كان يفعله قبلها كانت نسخا كزيادة الركعة وإلا فلا كزيادة التغريب على الجلد

وقال البَصْرِىُّ إنْ نَفَى ما ثبَتَ شرْعاً كانَ نَسْخاً وإلاّ فلا فزيادَةُ ركْعة علىٰ ركْعتَيْنِ نَسخٌ لاستِعْقابها التَّشهد وزيادةُ التَّغْريبِ علىٰ الجَلْدِ ليْسَ بنسْخٍ) أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء وقال بعض أهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى فى قوله تعالى: « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » وأجيب عنه بأن كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقى لا حكم شرعى فلا يكون رفعه نسخاً وإلا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله فى المحصول وفى الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الأخيرة فان قيل فما الفائدة فى كونه يسمى نسخاً أم لا قلنا فائدته فى إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره فى المعالم وقالت الحنفية يكون نسخاً وقال قوم ينظر فى الزائد فان نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال فى الغنم المعلوفة الزكاة بعد أن قال فى الغنم السائمة الزكاة وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطاً على حد القذف ووصف الرقبة بالإيمان بعد إطلاقها وقال القاضى عبد الجبار إن كان الزائد مخرجاً للأصل عن الاعتداد به أى موجباً لاستئنافه لو فعل وحده كما كان يفعل أولا فانه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وإنما يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب

(وقال البصرى إن نفى) الزائد (ما ثبت شرعاً) أى حكماً ثابتاً بالشرع (كان نسخاً وإلا) أى وإن لم ينف حكماً شرعياً بل حكماً أصلياً كالبراءة الأصلية (فلا) يكون نسخاً (فزيادة ركعة على ركعتين) الفجر متصلة بها (نسخ لاستعقابها التشهد) أى لاستلزام الركعتين قبل الزيادة أن يعقبها التشهد فرضاً وقد ارتفع بالزائد الوجوب وهو حكم شرعى (وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ) لأنها رافعة للبراءة الأصلية أى عدم وجوب التغريب والبراءة ليست حكماً شرعياً وفيه نظر لأنه إنما يصح لو لم يثبت تحريم التغريب فان التحريم ليس بأصل بل بدليل شرعى وزعم الجاربردى أن مذهب البصرى أى زيادة ركعة على الركعتين ليست نسخاً وإلا لكان إما نسخاً لأنفسها أو لجزئيها أو لوجوبها أو لوجوب التشهد والكل بطال * أما الأول فلأن النسخ لا يتعلق بالأفعال وأيضا هما لم يرتفعا * وأما الثاني فلأنهما كما كانتا بجزيين قبل فجزيان الآن مع الثالثة وذا مانع لوجوب ضم ركعة أخرى وهو لا يرفع إلا نفى وجوبها وهو أمر عقلى لا شرعى * وأما الثالث فلأنهما الآن واجبتان * وأما الرابع فلأن التشهد كان واجباً آخر

على الجلد والعشرين على الحد كذا نقله الإمام والآمدى عن عبد الجبار حكما وتمثيلا إلا أن الآمدى زاد على هذا أنه يقول إن التخيير فى ثلاث خصال بعد التخيير فى خصلتين يكون نسخاً أيضا وهو وارد على المصنف والإمام ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الأسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو وقال أبو الحسين البصرى إن كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخا سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدى والإمام فى أثناء المسألة وإن كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلى أى البراءة الأصلية فلا قال فى المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره وقال الآمدى وابن الحاجب أنه المختار وما قالاه فى المفهوم مبنى على أن تقرير النفى الأصلى حكم شرعى وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الأول منه والثانى للقسم الثانى فقال إن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لأن عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراءة الأصلية ونقل فى الأحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصرى أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ أما الثانى فواضح وأما الأول فلان التشهد إنما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يوهم أن التمثيل من تتمة كلام أبى الحسين وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ قال لأن الزيادة فيها كانت حراما ثم زالت والمذكور فى المحصول والأحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا وأجابا عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد إيجاب الغسل أو فى خصال ثلاث بعد التخيير فى خصلتين فقال الإمام لا يكون نسخاً واختلف كلام الآمدى فقال فى الأحكام إن هذا هو الحق وقال فى منتهى السول الحق أن الأول نسخ دون الثانى وصرح ابن الحاجب أيضاً بأن الأول نسخ ولم يصرح بحكم الثانى قال * (خاتمة —

للصلاة وهذا بحاله لم يرتفع بل يغير آخر الصلاة وفى الأخير نظر لارتفاع وجوب تعقيب الركعتين بالتشهد وهو حكم شرعى أقول ويرد أيضا أنه قد نسخ كون الركعتين بدون الزيادة محرما اللهم إلا أن يجعل الأجزاء حكما شرعيا والظاهر أن هذا تفريع على قول البصرى وأن مثل هذه الزيادة نسخ عنده كما ذكرنا هذا كله حكم الزيادة فى العبادة وأما النقصان منها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء أو الشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ إذ لو كان نسخا للركعتين الباقيين فى الجزء وللاربع فى الشرط لافتقرت فى وجوبها الى دليل غير الأول واللازم باطل اتفاقا (خاتمة) لهذا الباب فى بيان طريق يعرف به النسخ ويتميز الناسخ منه

النَّسخُ يُعرَف بالتَّاريخ فلوْ قال الرَّاوِى هٰذا سابقٌ قُبِــلَ بخلاف ماَلوْ قال هٰذا مَنسوخٌ لجوازِ أنْ يقوله عَن اجْتهاد ولا نراهُ) أقول مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التى يعرف بها كون الشىء ناسخاً ومنسوخاً ولما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخراً وسماه خاتمة وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ، ولم يتعرض له المصنف لوضوحه ، وقد يعرف بالتاريخ فاذا علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخا له ، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وإن كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالآحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع . أما لو قال هذا منسوخ فانه لايقبل لاحتمال أن يقوله عن إجتهاد ونحن لا نرى مايراه ، وفى المحصول عن الكرخى أن الراوى إذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لأنه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه (فروع) حكاها ابن الحاجب . أحدها : إذا قال افعلوا هذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور . الثانى نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لأن وجوبها باق بالإجماع وقيل نسخ لها لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما وقيل إن كان جزأ نسخها وإن كان شرطا فلا . الثالث إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار . الرابع اتفقوا على أن الناسخ لايثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم واختلفوا فى ثبوته

المنسوخ (النسخ يعرف بالتاريخ) أى بأن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر زمانا فالمتأخر ناسخ وبالإجماع على أنه ناسخ وبقول الشارع فلو قال صريحاً بأن هذا ناسخ لذلك فذاك وإن لم يصرح بل ذكر ما يستنبط منه ذلك فكذلك وذا بأن يذكر نقيض الحكم الأول أوضده مؤخراً كقوله تعالى : «آلآن خفف الله عنكم» فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة وكقوله تعالى: «قد نرى تقلب وجهك فى السماء إلى قوله شطر المسجد الحرام» فانه نسخ للتوجه إلى بيت المقدس وكقوله عليه السلام : كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى ألا فادخروها (فلو قال الراوى هذا سابق) مثل أن يقول هذا فى غزوة بدر وذا فى غزوة أحد أو هذا فى خامسة الهجرة وذاك فى سادسها (قبل) قوله وحكم بأن السابق منسوخ واللاحق ناسخ وكذا إذا روى متقدم الصحبة للنبى عليه السلام وروى الآخر متأخر الصحبة له وانقطعت صحبة الاول عند ابتداء صحبة الآخر كان ماروى الأخير ناسخا (بخلاف مالو قال هذا منسوخ) فانه لا يكون دليلاملزما على كونه منسوخا كما قالوا فى قوله عليه السلام إنما الماء من الماء نسخ بقوله إذا التقى الختانان الحديث (لجواز أن يقوله) أى ذلك القول (عن اجتهاد ولا نراه) نحن أى

حكمه بعد وصوله إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه الينا والمختار أنه لايثبت . الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة والمختار أيضاً جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالى قال لأن المنسوخ لاينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما والفرعان الأولان مذكوران فى المحصول أيضاً قال :

(الكتاب الثانى فى السنة * وهوَ قَولُ الرَّسول صلى الله عليه وسلم أوْ فِعْلُهُ

لا يكون اجتهاده واجب الاتباع علينا إذ لايجب على المجتهد اتباع مجتهد آخر وكذا حداثة سن الصحابى إلا إذا علم أن بداية صحبته عند انقطاع صحبة كبير السن كما مر وكذا تأخر إسلامه وكذا موافقة أحدهما لحكم البراءة الأصلية وإن لزم من تقدمه إفادة ما علم بالأصل والعراء عن الفائدة الجديدة بخلاف ما إذا تأخر فان الآخر أفاد رفع حكم الأصل وهذا رفع حكمه .

(الكتاب الثانى فى السنة) وهى لغة الطريقة والسيرة قال الهذلى :

فلا تجزعن من سنة أنت سيرتها ... وأول راضى سنة من يسيرها [1]

واصطلاحا فى العبادة ما مر (وهو) فى الأدلة ، وهو المراد هنا (قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله) أو تقريره مما صدر عنه غير القرآن ولعله إنما لم يفرد التقرير بالذكر لجعله داخلا فى الفعل قال المراغى والأولى الواو بدل أو قال العبرى أو هنا لبيان

---

(١) قوله فلا تجزعن الخ هذا البيت لخالد بن زهير الهذلى قاله ردا على أبى ذئيب خاله والأصل أن أبا ذئيب كان يرغب فى أم عمرو وكان يوسط بينه وبينها خالدا فما كان منها إلا أنها أحبت خالدا وتركت أبا ذئيب فصار يعيبه ويشتمه ليستعطفها فذكره خالد بمثل ما فعل هو معه وهى سنته وطريقه فقال :

لعلك إما أم عمرو تبدلت ... سواك خليلا شاتمى تستخيرها
فلا تجزعن من سنة أنت سيرتها ... وأول راضى سنة من يسيرها
فان التى فينا زعمت ومثلها ... لفيك ولكنى أراك تجورها

وإما بكسر الهمزة الداخلة على أم عمرو وزائدة وتستخيرها بمعنى تستعطفها والسير الإشاعة من سار بمعنى شاع وتجورها أى تجور عنها بمعنى تعدل والشاهد فى استعمال السنة بمعنى الطريقة .

وقدْ سبَق مَباحثُ القوْل والكلامُ الآنَ فى الأفعالِ وطُرقِ ثُبوتها وذلكَ فى بابيْنِ . الباب الأول : فى الكلام فى أفعـــاله وفيه مسائل الأولى إنّ الأنْبياءَ صلواتُ اللهِ وسلامُـه عَليهمْ مَعْصومُـونَ

الأقسام لا التشكيك ولو أورد الواو لربما أوهم أن السنة المجموع دون كل ثم اعلم أن المصنف قدم باب النسخ ثم ذكر الأفعال ثم الأخبار ثم الإجماع لئلا يتخلل بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التى هى طريق ثبوتها مباحث أجنبية بخلاف ما فى المحصول من وقوع بحث النسخ والاجماع بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التى هى طريق ثبوتها حيث ذكر أولا بحث الأفعال ثم بحث النسخ ثم الاجماع ثم الأخبار واعتذر الخنجى عن مخالفته ترتيب المحصول بما حاصله أن الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفى حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ حتى يقدم عليه وأما الأخبار فتعلقها بفعل النبى عليه السلام وقوله أكثر من تعلقها بالإجماع عرفا ولهذا صار نوعاها أعنى المتواتر والمنقول بالآحاد أشهر بكثير من نوعى الإجماع أى المنقول بالتواتر وبالآحاد قال العبرى عدم تعلق الشىء بالشىء لا يقتضى تأخره عنه بل المتعلق بالغير قد يتأخر عنه وأيضا السنة القولية قد تتعلق بالنسخ فيجب أن يقدم البحث عنها على البحث عنه وكون تعلق الأخبار بقوله أو فعله أكثر غير مفيد إذ الخبر من حيث هو لا يقتضى كثرة التعلق بشىء دون آخر أقول المراد أنه لما كان ما يقبل الناسخية والمنسوخية مقدما على باب النسخ ولم يقبل الفعل شيئا منهما لم يجب نظمه فى سلك ما تقدم عليه بل كان التأخير أصوب لئلا يتخلل بين المتعلق والمتعلق أجنبى وقوله السنة القولية الخ مدفوع بأنه قدم المباحث المتعلقة بها على باب النسخ كما سيصرح بهذا وعدم اقتضاء الخبر من حيث هو شيئا لا ينافى اقتضاءه إياه بحسب عرف أهل الصناعة وهذا القدر كاف فى المطلوب (وقد سبق مباحث القول) فى كتاب الكتاب من دونه أمرا ونهيا وعاما وخاصا ومقيدا ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا فلا حاجة فى كتاب السنة إلى بيانها لاشتراكهما فى هذا الجميع (والكلام الآن فى الأفعال) وحجتها (وطرق ثبوتها وذلك فى بابين الباب الأول فى الكلام فى أفعاله) عليه السلام (وفيه) أى فى هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون) والعصمة لغة الحفظ بالمنع والامساك وشريعة حفظ العبد عما يشينه ويسقط قدره حفظا لازما وذلك بفضل الله ولطفه ولكن على وجه يبقى اختياره فى الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية لا بأن يكون مجبورا على ذلك بالطبع المحض كالملائكة كما هو عند البعض وهذا معنى ما قال الإمام الماتريدى رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء والامتحان ثم الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل النبوة ذنب من كبيرة أو صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة فى الكبائر ولا خلاف

لا يَصْدُرُ عنهُمْ ذَنبٌ إلاّ الصَّغائرَ سَهْواً والتَّقرير مذكورٌ فى كِتابِ المصْباحُ) أقول السنة لغة هى العادة والطريقة قال الله تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض » أى طرق وفى الاصلاح تطلق على مايقابل الفرض من العبادات وعلى ماصدر من النبى صلى الله عليه وسلم من الافعال أو الأقوال التى ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه به أى عن التقرير بالفعل وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بأن كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقدسبق مباحث القول بأنواعها من الأمر والنهى والعام والخاص وغيرها والكلام الآن فى الأفعال وفى الطرق التى ثبتت الأفعال بها وهى الأخبار وجعل المصنف ذلك فى بابين الأول فى الأفعال والثانى فى الأخبار وقدم الكلام فى الأخبار على الكلام فى الإجماع وإن كان مخالفاً لأصليه الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر فى الباب الأول خمس مسائل * الأولى فى عصمة الأنبياء عليهم السلام وهى مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول اختلفوا فى عصمتهم قبل النبوة فقال الآمدى الحق وهو ماذهب

لأحد فى امتناع الكفر عليهم إلا الفضيلية من الخوارج بناء على أصلهم من أن كل معصية كفر وقد قال الله تعالى: وعصى آدم. وجوز البعض عند خوف تلف المهجة [1] اظهار الكفر وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فى الأحكام لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقا وأما الكذب غلطا فجوزه القاضى ومنعه الباقون لدلالة المعجزة على الصدق مطلقا ومنع القاضى ذلك وقال بل لاتدل إلا على الصدق اعتقادا فجاز الكذب غلطا وأما الكلام فيما سوى ذلك فالأكثر على أنه (لايصدر عنهم ذنب) من الكبائر أو الصغائر عمداً إلى غير ذلك (إلا الصغائر سهواً) ولا بد من تقييد الصغائر بما لايشعر بالخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة فان أمثال ذلك لايجوز عليهم مطلقاً ثم الشرط فى السهو أن يسهوا على ذلك فى الحال وينهوا الغير إذا شاهد على أنه كان سهوا وإلا لم يبق الوثوق عليهم وذهب البعض إلى امتناع صدور الذنب عليهم بعد الوحى مطلقا وما ورد فى ذلك من الآيات والأخبار فمحمول على ماقبل الوحى أو يأول بتأويلات تليق بهم كاشتباه المباح بالمنهى وترك الأولى إذ حسنات الأبرار سيئات المقربين إلى غير ذلك (والتقرير مذكور فى كتابى المصباح) وخلاصته أن الانبياء حجج الله على

---

[1] المهجة الدم وقيل دم القلب خاصة وخرجت مهجته أى روحه .

إليه القاضى أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يمتنع عليهم ذنب سواء كان كفراً أو غيره ، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الآمدى على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام قال : فان كان غلطاً فالأشبه الجواز ، وأجمعوا أيضاً إلا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة كسرة وماعدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لاسهواً وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثانى أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب والثالث وهو طريقة الآمدى أنهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط قال فأما صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة ، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً هذا كلامه فى الأحكام ومنتهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً قالا والعصمة ثابتة بالسمع عند الأكثرين خلافاً المعتزلة حيث قالوا إنها ثابتة بالعقل أيضاً وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح قال (الثانية فِعلهُ المجرَّد يدلُّ علىٰ الإباحةِ عنْدَ مالكٍ والنَّدْبِ عنْدَ الشَّافعيِّ والوُجوبِ عنْـدَ ابْنِ سُرَيْجٍ وأبى سعيد الإصْطخْرِيِّ وابن خَيْرانَ وتوقُّفِ الصَّيْرفى وهُو المُخْتارُ

خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال الله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » والحجة إنما تلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا إنما يكون لو كان حال التبليغ ظاهرا عن المكدورات العصيانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وقد يستدل بأنه لو صدر عنهم ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى : فاتبعوه . ولكانوا معذبين بأشد العذاب لأن من كانت نعمة الله عليه أكثر كان الذنب منه أقبح والعذاب عليه أشد ولكانوا من حزب الشيطان لأنهم يفعلون ما أراده إلى غير ذلك من الفسادات المسألة (الثانية فعله) أى فعل النبى عليه السلام (المجرد) عن القرائن الدالة على جهة من الجهات (يدل على الإباحة عند مالك و) يدل على (الندب عند الشافعى والوجوب عند ابن سريج وأبى سعيد الإصطخرى و) أبى على (ابن خيران) من أصحاب الشافعى رحمه الله (وتوقف الصيرفى) فى الكل (وهو المختار) وإنما قيد بقوله المجرد عن القرينة لأنه إن كان من الأفعال الجبلية . كالقيام والقعود والأكل والشرب ، فواضح أنه مباح له ولأمته اتفاقا وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحية ، والوتر والمشورة وإباحة الوصال والزيادة على أربع نسوة فلا خلاف فيه أيضاً ولا يشاركه فيه الأمة اتفاقا

لاحتمالها واحتمال أنْ يكونَ منْ خصائصه) أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها فلا نزاع فى كونها على الاباحة أى بالنسبة إليه وإلى أمته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه وماسوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً وإن لم يثبت ذلك وكان بياناً لمجمل فحكمه فى الإيجاب وغيره حكم الذى بينه كما سيأتى فى كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وإن لم يكن بياناً وعلمنا صفته بالنسبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة إما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسى واجب أى يجب علينا فعله إن كان واجبا واعتقاد ندبيته أو إباحته إن كان مندوبا أو مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقاً وقيل إن كان عبادة وجب التأسى به وإلا فلا وإن لم نعلم صفته نظر إن ظهر فيه قصد القربة فانه يدل على الندب عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به فى المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا وقيل بأنه للوجوب ونقله القرافى عن مالك وقيل بالتوقف وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد فقال مالك يدل على إباحة ذلك الشىء وجزم به الإمام فى الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى وقال الشافعى يدل على الندب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الامام فى المعالم وقال أبو بكر الصيرفى لا يدل على شىء من الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الأمور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان واختاره فى المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الأربعة حكاها الآمدى أيضاً فى الفعل الذى ظهر فيه قصد القربة ثم قال والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القربة فهو دليل فى حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذى يمتاز به كل واحد منهما مشكوك

وإن ثبت كونه بيانا لنص علم جهته من الوجوب والندب والإباحة اعتبر من جهة المبين من كونه عاماً وخاصاً اتفاقا كصلاته وحجه بعد نزول أقيموا الصلاة وآية الحج بضميمة قوله صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم وقطعه يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل آية السرقة وإنما كان التوقف مختاراً (لاحتمالها) أى لاحتمال فعله كلا من الوجوب والندب والاباحة (واحتمال أن يكون من خصائصه) ومع الاحتمال

فيه أيضاً هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار أنه إن ظهر قصد القربة فهو الندب وإلا فللاباحة واعلم أن إثبات قول بإباحته مع ظهور قصد القربة فيه إشكال ظاهر قال (احْتَجَّ القائل بالإباحةِ بأنَّ فعْله لا يكرَه ولا يحرِّم والأصْل عدمُ الوُجوبِ والنَّدبِ فبَقِيَ الإباحةُ ورُدَّ بأنَّ الغالبَ على فعْلهِ الوُجوبُ أوِ النَّدْبُ وبالنَّدْبِ بأنّ قولهُ تعالى : « لقَدْ كانَ لكُمْ فى رسولِ اللهِ أسْوةٌ حسَنة » يدلُّ على الرُّجْحانِ والأصلُ عدمُ الوُجوبِ وبالوُجوبِ بقولهِ تعالى : « واتَّبعوه » . « قلْ إنْ كنْتُمْ تحبُّونَ اللهَ فاتَّبعونى »

لا يحرم شيء منها فى حقنا (احتج القائل بالإباحة بأن فعله) عليه السلام (لا يكره) لشرفه المانع عن ارتكاب المكروهات (ولا يحرم) لعصمته عليه السلام عن المحرمات فيكون إما واجباً أو مندوباً أو مباحا (والأصل عدم الوجوب والندب) فإن ما يشتملان عليه من الزائد على الإباحة وهو رجحان الفعل منتف بالأصل لعدم دليل عليه (فبقى الإباحة) وهو المطلوب (ورد) وفى بعض النسخ وأجيب (بأن الغالب على فعله) عليه السلام (الوجوب أو الندب) دون الإباحة ففعله المجرد عند التردد بينها وبينهما يحمل على الغالب لأن الحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى وقد يجاب بأن محل النزاع ما ظهر فيه قصد القربة فهو أولى بالندب دون الإباحة كذا ذكر المحقق أقول محل النزاع الفعل المجرد عن القرينة وهذا قد تحقق فيه قرينة رجحان الفعل (و) احتج القائل (بالندب بأن قوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » يدل على الرجحان) أى رجحان الفعل لدلالة الحسن عليه ولأنه فى معرض المدح ولا مدح على المباح فهو إما واجب أو مندوب (والأصل عدم الوجوب) ولأن قوله لكم يدل عليه إذ الواجب علينا لا لنا فتعين الندب وقد يستدل فى انتفاء الوجوب بأنه يستلزم التبليغ دفعاً للتكليف بما لا يطاق والفرض أن لا تبليغ وهذا ضعيف لأن الندب والاباحة أيضاً يستلزمان التبليغ لقوله تعالى: « بلغ ما أنزل اليك » فيلزم أن لا يثبت شيء منها أيضاً (و) احتج القائل (بالوجوب بقوله تعالى : « واتبعوه ») وقوله تعالى :(«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى ») فانه يدل على كون المتابعة من لوازم المحبة بدلالة لفظ ان والفاء والمحبة واجبة فكذا المتابعة لأن لازم الواجب واجب فيكون الإتيان بمثل فعله واجباً لما مر كذا ذكر العبرى والظاهر أنه يكفى أن يقال أوجب المتابعة بالأمر على تقدير المحبة الثابتة حقيقة أو ظاهراً فتكون واجبة قال المراغى على الأول وجوب المحبة لا يستلزم وجوب المتابعة مطلقاً بل فى الواجبات فقط وإلا لكانت النوافل واجبات وإذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجباً فلا تجب المتابعة

«وَمَا آتاكُمُ الرَّســـولُ فخذُوه» وإجماع الصَّحابةِ علىٰ وجوبِ الغُسْلِ بالْتِقاءِ الخِتَانَيْن لقَوْلِ عائشَةَ فَعَلْتُه أنا ورسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فاغْتَسلْنا وأجيبَ بأنّ المُتابَعَة هي الإتْيانُ بمِثْل ما فَعَله علىٰ وجْهِه ومَا آتاكُمْ مَعْناه ومَا أَمَركُمْ بدليلِ ومَا نهاكُمْ واسْتِدلالُ الصَّحابةِ بقولهِ : خُذُوا عنِّي مَناسكَكُمْ) أقول استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل

قال العبرى هو سهو لأنا لا ندعى الاستلزام فيما لا يكون ثمة قرينة صارفة عن الوجوب فلا ترد النوافل واحتج الموجب أيضاً بقوله تعالى : (« وما آتاكم الرسول فخذوه ») أى امتثلوه وفعله من جملة ما آتاه فيجب الأمر (وإجماع الصحابة) أى واحتج أيضاً بإجماع الصحابة (على وجوب الغسل بالتقاء الختانين) من غير إنزال (لقول عائشة) رضى الله عنها (فعلته) أى الفعل الذى يتساءل عن وجوب الغسل فيه (أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) فإنهم لما اختلفوا فى ذلك سألها عمر رضى الله عنها فأجابت بما ذكرنا فأجمعوا بعد السؤال على ذلك فلولا وجوب الاقتداء بفعله لما رجعوا إلى فعله لمعرفة وجوبه (وأجيب) عن حجة القائل بالندب وعن النصين الدالين على وجوب فعله (بأن المتابعة) والتأسى (هى الإتيان بمثل ما فعله) عليه السلام (على وجهه) أى على الوجه الذى فعله وحينئذ جاز إثباته به على وجه الاباحة فلو فعلناه ندباً أو وجوباً لما حصل التأسى والمتابعة ولا نسلم أن المباح ليس بحسن ولا يمدح عليه إذا فعل على قصد التأسى ويجوز حمل الأمر على وجوب تطبيق الفعل على فعله عليه السلام بأن لا نأتى به على غير الوجه الذى أتى عليه السلام عليه لا على وجوب نفس الفعل أى فعل كان وأما الجواب بأن المراد بالتأسى والمتابعة الاتباع فى القول إذا أمر أو نهى فقط فضعيف إذ لا دلالة للعام على الخاص (و) عن النص الثالث بأن قوله : (« ما آتاكم » معناه وما أمركم بدليل) قوله تعالى عقيب ذلك : (« وما نهاكم) عنه فانتهوا » فانه مقابل له مخصوص بالقول وكذا ما أتاكم ليتناسب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها فى القرآن وإذا أريد ما أمركم لم يتناول الفعل لانه ليس بأمر كما مر وبهذا اندفع ماقال الجاربردى رحمه الله جاز تكليفهم بالمتابعة فى الأقوال والأفعال فى جانب الفعل وبالمتابعة فى الأقوال فى جانب الانتهاء (و) عن الاجماع بما يقال (استدلال الصحابة) على وجوب الغسل بعد السؤال (بقوله خذوا عنى مناسككم) لا بفعله المجرد عن القرائن وهو المتنازع فيه أقول الظاهر أن المراد مناسك الحج فلا يصلح قرينة لوجوب الغسل اللهم إلا أن يقال أنه من شرائط بعض أفعاله فيتناوله الحديث والأقرب ما ذكره المحقق رحمه الله من أن ذلك إما بقوله إذا التقى

على الاباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها لأن الأصل عدمه ولأن الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والأصل عدم الوجوب والندب لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لاتثبت إلا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أوالندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها فى التوقف بالضرورة والمصنف قد خالف بينهما لاجرم أن الإمام لم يجب بهذا وإنما أجاب به فى الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وبالندب) أى واحتج القائل بالندب بقوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » فان وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتى (قوله وبالوجوب) أى واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلأمور منها قوله تعالى : فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والأمر للوجوب ومنها قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى » فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة إجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجبا للآية وأما الاجماع فلأن الصحابة اختلفوا فى وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فقالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الأولين بوجهين أحدهما أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها وفى المحصول والأحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما

الختانان الحديث واما الأنه بيان لقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا والأمر للوجوب ومثله ليس محل النزاع واما الأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما رأيتمونى أصلى وأما فهم الوجوب من قولها فبقرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا ولولا اشعار الجواب به لما يكون

واحدا فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا عن التأسى الذى استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدى للمتابعة والتأسى شرطا ثالثا فقال هو الاتيان بمثل مافعل الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به إذ لايقال فى أقوام صلوا الظهر مثلا ان أحدهم تأسى بالآخر وهذا الشرط ذكره أيضا الامام فى الكلام على حجية الاجماع والجواب عن الآية الثالثة ان قوله تعالى : وما آتاكم. معناه وما أمركم يدل عليه أنه ذكر فى مقابلة قوله وما نهاكم وأما الاجماع على وجوب الغسل فأجاب عنه صاحب الحاصل بأن الصحابة لم يرجعوا إلى مجرد الفعل قال بل لأنه فعل فى باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وإن كان سبب وروده إنما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد قال *

(الثالثة — جِهَةُ فِعْلِهِ تُعلمُ إمَّا بِتَنْصِيصِهِ أوْ بِتَسْوِيتِهِ بِمَا عُلِمَ جِهَتُهُ أوْ بِما عُلِمَ أنَّه امْتِثالُ آية دلَّتْ علىٰ أحدها أوْ بيَانها

مطابقا المسألة (الثالثة) لما ثبت وجوب التأسى به عليه الصلاة والسلام بمعنى الاتيان بمثل فعله وان فعله أما مباح أو واجب أو مندوب لامتناع كونه مكروها أو حراما مهد قواعد بها يعرف احدى الجهات بعضها يعم الثلاثة والبعض مختص بواحد والقسم الأول أربعة أشار اليه قوله (جهة فعله تعلم إما بتنصيصه) بأن نص النبى عليه السلام على وجوب العمل والندب والاباحة (أو بتسويته) عليه السلام ذلك الفعل (بما) أى بفعل (علم جهته) كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلانى وهو معلوم الجهة فانه يدل على جهة هذا الفعل أية جهة كانت والامام خص هذه القاعدة بالوجوب وفهم العبرى رحمه الله من التسوية التخيير وقال لأن التخيير لايقع بين المختلفين أقول والظاهر أنها غير متساويين ولا متلازمين وان التسوية على معناها الحقيقى (أو) تسويته (بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها) خاصة مثلا إذا علم أن الفعل الفلانى امتثال لآية دلت على الوجوب مثلا فاذا سوى بينه وبين فعل آخر علم ان ذلك أيضاً واجب وكذا القول فى الندب والاباحة هذا ولكن لايعجبنى تسمية فعل ماسوى الواجب خصوصا الاباحة امتثالا (أو) تسوية بما علم أنه (بيانها) أى بفعل علم كونه بيانا لها لأنه دل على احدى الجهات لايقال الفعل إنما يكون بيانا إذا كانت الآية مجملة وحينئذ لانعلم دلالتها على احدى الأحكام فلا نعلم جهة الفعل لأنا نقول لاامتناع فى كون الآية دالة على إحدى الجهات كالوجوب مثلا مع اجمالها كيفية الاتيان بالفعل فاذا أتى عليه السلام بذلك الفعل رفع الاجمال وعلم جهة هذا الفعل أيضاً كما مر فى قوله تعالى : أقيموا الصلاة مع اتيانه به عليه السلام قائلا صلوا

وخصوصاً الوُجوب بأَمَاراته كالصَّلاةِ بأذان وإقامة وكونه مُوافقَة نذْر أوْ ممْنوعاً لوْ لمْ يجبْ كالرُّكوعَيْنِ فى الخُسوفِ والنَّدْب بقصْد القُرْبةِ مُجرَّداً وكوْنه قَضاءً لمنْدوبٍ) أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وان شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف فى بيان الطرق التى تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر فى الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد تعم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء * أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح * الثانى التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلانى وذلك الفعل علمت جهته ولم يصرح الإمام ولا مختصرو كلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضاً بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التخيير لا يكون إلا بين حكمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لأنها أعم وهو من محاسن كلامه * الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتعيين واليه أشار بقوله أو بما علم أنه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا أنه * الرابع ان يعلم ان ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام حتى إذا دلت الآية على إباحة شىء مثلا وذلك الشىء مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لأن البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال وهكذا ذكره

كما رأيتمونى أصلى * والقسم الثانى أشار اليه بقوله (وخصوصاً) عطف على محذوف أى نعرف جهة فعله عموما بكذا وخصوصا نعرف (الوجوب بأماراته) التى جعلها الشارع علامات عليه (كالصلاة بأذان وإقامة) فانهما أمارتان الوجوب (وكونه) أى الفعل (موافقة نذر) أى يكون الاتيان به تحقيقا لما نذر إذ فعل المنذور واجب (أو) بكونه (ممنوعاً) محظورا شرعا (لو لم يجب) أى لو لم يكن واجبا (كالركوعين) الزائدين (فى) صلاة (الخسوف) وذلك لأن زيادة ركن فعلى عمدا يبطل الصلاة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين قال العبرى وفيه نظر لجواز شرعيتهما بطريق الندب أو الاباحة فى هذه الصلاة خاصة أقول الظاهر فيهما أنهما من الواجب المكرر كما فى السجدة الثانية (و) يعرف (الندب) خصوصا (بقصد القربة) أى يكون الفعل مأتيا به على قصد القربة (مجرداً) عن زايد على أصل القربة كالمنع من الترك فكونه للقربة ينفى احتمال الاباحة وبتجرده عن الزائد الوجوب فيتعين الندب (وكونه) أى ويعلم الندب أيضاً بكون الفعل (قضاء لمندوب) متقدم إذ القضاء يماثل الأداء

الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر لأن البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير ان فعله لايجب علينا وقد صرح الإمام بذلك فى باب المجمل والمبين (قوله وخصوصا) أى ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجباً كالأذان والاقامة فى الصلاة الثانى أن يكون موافقا لفعل نذكره كما إذا قال ان هزم العدو فلله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثانى فى الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه فى المندوب (قوله والندب) أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما أن يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن أمارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب فانه يدل على أنه مندوب لأن الأصل عدم الوجوب الثانى كون الفعل قضاء لمندوب فانه يكون مندوبا أيضاً وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وأنه يعلم المباح بخصوصه بأن يفعل فعلا ليس عليه أمارة على شيء لأنه لا يفعل محرما ولا مكروها والأصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه المصنف قال * (الرابعة — الفِعلانِ لا يَتعارضَانِ

قال العبرى رحمه الله وفيه نظر فان من نام جميع الوقت فان الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء أقول لانسلم أن الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه فى حقه المسألة (الرابعة الفعلان) أى فعلا النبى عليه السلام (لا يتعارضان) أما فى المتماثلين كصلاة الظهر فى وقتين وفى المختلفين الجائز اجتماعهما كالصلاة والصوم فظاهر وكذا فى المتناقض أحكامهما كالصوم فى يوم معين والافطار فى آخر لاجتماع الوجوب فى وقت والجواز فى آخر اللهم إلا إذا دل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقا أو لأمته ويدل الدليل على وجوب التأسى فيكون الثانى نسخاً لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل كذا ذكر المحقق قال الفاضل أى لا يكون الفعل الثانى نسخا لحكم الفعل الأول اما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم حتى يرفع وأما بالنظر إلى مامضى فلأن رفع ماوجد محال فتعين أن يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرير ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخاً بل تخصيصاً كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر فانه تخصيص لا نسخ وقوله أو مطلقا ويدل الدليل ليس فى عبارة مختصر المدقق رحمه الله والأول فيما لاحاجة اليه لأن وجوب التكرير له

عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته ، وكذا وجوب التكرير للأمة وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسى فيما إذا كان وجوب التكرير للأمة فما لابد منه وإلا لم يتحقق التعارض فى حق الأمة وعلل العبرى عدم تعارض مثل الصوم والافطار باختلاف الوقت * ثم قال : وفيه نظر فان وقوع المتقابلين فى وقتين لا ينافى تقابلهما * أقول لو سلم تقابلهما فلا يلزم منه التعارض فى الأحكام وهو المقصود إذ ثبوت حكم أحدها فى حين وقوعه لاينافى ثبوت حكم الآخر وقت تحققه وإن كانا متنافيين لما أشرنا اليه فالفعل حينئذ انما يعارض القول لا الفعل الآخر واختلاط القول مع الفعل باعتبار دليل على تكرير الفعل أو على وجوب التأسى أربعة أقسام على ماذكر المحقق وغيره لأنه اما أن لايدل الدليل على التكرار ولا على التأسى أو يدل عليهما أو يدل على الأول فقط أو على الثانى فقط وفى كل قسم * فالقول اما خاص به أو بالأمة أو شامل لهما فيصير اثنى عشر وعلى التقادير اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أويجهل الحال فيصير سته وثلاثين فأقسام الأول أربعة والأصناف الاول من كل قسم ثلاثة ومن كل صنف ثلاثة أصناف فالأصناف الثوانى من كل قسم تسعة * القسم الأول وهو أن لايدل دليل على شىء منهما اضافة الأول كما عرفت ثلاثة أوجه * أحدها أن يختص القول به فان تأخر القول مثل أن يفعل ثم يقول لايجوز لى هذا الفعل فهذا القول لاتعلق له بهذا بالفعل فى الماضى إذ حكمه فيما بعده ولا فى المستقبل إذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه فلا تعارض على التقديرين وان تقدم القول نسخ الفعل حكمه وهو من النسخ قبل التمكن من الفعل الذى جوزناه دون المعتزلة وان جهل الجهال فمذاهب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف ثانيها أن يختص القول بالامة فلا يعارض الفعل تقدم أو تأخر لعدم التوارد على محل لاختصاص القول بالأمة والفعل لا تعلق له بهم إذ الفرض أنه لا يجب التأسى * ثالثها أن يعم القول له وللامة لحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره فى حقه وفى الأمة كما تقدم فلا تعارض فى حقنا على التقديرين وفى حقه ان تأخر القول وان تقدم فالفعل ناسخ هذا إذا تناوله القول نصوصية مثل قوله لايجب على ولا عليكم وإذا تناوله عموماً مثل قوله لايجب أحد فالفعل مخصص له فى حقه لا ناسخ لما عرف أن الأخص يخصص الأعم فى التخالف تقدم أولا لأنه أهون من النسخ * القسم الثانى أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب التأسى وتحته الأصناف الثلاثة * أحدها أن يختص القول به فلا يعارض فى حق الأمة بحال وأما فى حقه فالمتأخر ناسخ وان جهل التاريخ فالمذاهب ثلاثة والمختار التوقف احترازاً عن الحكم * ثانيها أن يختص بالأمة فلا يعارض فى حقه وأما فى حق الأمة فالناسخ المتأخر وان جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول كما سيجىء * ثالثها أن القول له وللامة فالمتأخر أياكان نسخ فى حقه وحقنا فان جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول

فإنْ عارَضَ فعلَه الواجبُ اتِّباعهُ قولاً مُتقدِّماً نسَخَه وإنْ عارَضَ متأخِّراً عامًّا فبالعكسِ وإنِ اختصَّ به نسَخهُ فى حقِّه وإنِ اختصَّ بنَا خصَّنا فى حقِّنا قبلَ الفعلِ ونُسخَ عنَّا بعدَه وإنْ جُهِلَ التَّاريخ فالأخذ بالقَول فى حقِّنا

فقوله (فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدماً نسخه) إشارة إلى أن فعله الثابت التكرر الواجب التأسى إذا تأخر عن القول خاصاً به أو بنا أو عاماً له ولنا نسخ القول فى حقه أو فى حقنا أو فى حقه وحقنا أما الاول فظاهر ، وأما الثانى فلوجوب الاتباع وكذا الثالث واندفع بهذا ماقال الخنجى أن القول العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصاً لانسخاً لأن ذلك إنما يصح لو لم ينسخه فى حقنا أيضاً ثم المشعر بالقيد الأول قوله فيما بعد وإن عارض قولا متأخراً إذ لاتعارض بينهما إذا لم يتكرر إلا أنه يجوز أن يجرى الأول على إطلاقه ويفهم التكرار بالثانى بقرينة المعارضة والدال على القيد الثانى قوله الواجب اتباعه وتفسير العبرى رحمه الله الواجب الاتباع بالمتكرر وجوبه مما لايخفى ما فيه فهذا قد شمل أقساما ثلاثة شتى كل قسم من أقسام صنف على حدة من الأصناف الثلاثة للقسم الثانى وهى أن بتأخر الفعل يكون ناسخاً والقول خاص به أو بالامة أو عام وإن لم يقيد الفعل بالتكرار شمل بعض أقسام القسم الرابع أيضا على ما لا يخفى . قوله (وإن عارض) أى فعله الثابت التكرار الواجب التأسى قولا (متأخرا عاما) له وللامة (فبالعكس) أى نسخ القول الفعل فى حقه وحقنا اشارة إلى قسم آخر من أقسام الصنف الثالث من القسم الثانى وهو أن يكون القول متأخراً ناسخاً وقوله (وإن اختص) أى القول المتأخر (به) أى النبى عليه السلام (نسخه) أى القول الفعل (فى حقه) عليه السلام لافى حقنا إلى قسم آخر من أقسام الصنف الاول وقوله (وإن اختص) أى قوله المتأخر (بنا خصنا) هذا القول عن حكم ذلك الفعل إذ أورد (فى حقنا قبل الفعل) أى قبل أن نأتى نحن بمثل قوله عليه السلام (ونسخ) حكمه (عنا بعده) أى بعد اتياننا بمثله إشارة إلى أن القول المتأخر المختص بنا ليس بنسخ للفعل المتقدم مطلقاً بل قد يكون تخصيصاً إذا ورد قبل العمل بالفعل لأنه تبين أنه لولم يكن الفعل مراداً العمل للأمة والحق أنه نسخ أيضاً لكنه قبل التمكن من الفعل وحينئذ يكون القول المتأخر المختص بنا مطلقاً قسما آخر من أقسام الصنف الثانى فاستوفيت الأقسام الستة من القسم الثانى وإلى الثلاثة الأخر أشار بقوله (وإن جهل التاريخ) أى لم يعلم أن الفعل متقدم أو القول (فالأخذ بالقول فى حقنا) فيما كان مختصاً بنا أو عاما له ولنا دون ما كان مختصاً به أولى

لاستبداده) أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا الآخر أو مخصصا له لأنه إن لم تتناقض أحكامها فلا تعارض وإن تناقضت فكذلك أيضاً لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجباً وفى مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلا لحكم الأول لأنه لاعموم للأفعال بخلاف الاقوال نعم إذا كان مع الفعل الأول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثانى قد يكون ناسخا أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتى لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل إما أن تقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه فى الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القول متقدما * والثانى عكسه * والثالث أن يجهل الحال (قوله فان عارض فعله الواجب الخ) هذا هو الحال الأول وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا فعل فعلا وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك القول عاما كما إذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصا به أو خاصا بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما إذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا أن نتبعه فى ذلك الفعل فانه يستثنى منه صورة واحدة لايكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما إذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصا به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً وإن كان خاصا بنا فلا تعارض أصلا ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذى لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه فى شىء من الأقسام لعدم الفائدة بالنسبة الينا (قوله وإن عارض متأخراً) هذا هو الحال الثانى وهو أن يكون القول متأخرا عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلا وتركه المصنف لظهوره وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاما أى متناولا له صلى الله عليه وسلم ولأمته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان

(لاستبداده) أى لاستقلال القول بالإفادة دون الفعل لأن القول وضع لذلك بخلاف الفعل فان له محامل وإنما يفهم منه فى بعض الأحوال ذلك بقرينة فيقع فيه الخطأ كثيرا وأيضاً القول أعم دلالة لشموله المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل لاختصاصه بالموجود المحسوس وأيضاً القول دلالته متفق عليها بخلاف الفعل وقوله فى حقه اشعار بأن الاولى فى حقه عليه السلام فيما كان القول مختصا به أو عاما التوقف لاحتمال الامرين وكون المصير إلى أحدهما بلادليل تحكم فان قلت لم لايصار إلى التوقف هاهنا كما فى حقه عليه السلام لاحتمال الأمرين قلنا لأن القول بالتوقف ضعيف هاهنا لأنه إذا تعلق القول والفعل بنا فنحن

عاما فانه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلا وقال الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لايجب علينا صيامه واليه أشار بقوله (وإن عارض متأخراً عاما فالعكس) أى وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولا متأخراً عاما فانه يكون القول ناسخاً للفعل وإن كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما إذا قال فى المثال المذكور لايجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به وأما فى حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه أشار بقوله وإن اختص به نسخه فى حقه وإن كان خاصا بنا كما إذا قال فى المثال المذكور لايجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما فى حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا أى مبيناً لعدم الوجوب وإن ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم والتفصيل المذكور إنما يأتى إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما إذا قال هذا الفعل واجب علينا أوعلى المكلفين فأما إذا كان بطريق القطع كما إذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخاً مطلقا ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة لأن الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصاً به صلى الله عليه وسلم أو متناولا له وللأمة بطريق النص كقوله لايجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخاً للفعل وإن كان متناولا بطريق الظهور

متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما والتوقف فيه ابطال العمل وقد يرجح فيعمل به بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فانه لاتعبد لنا بأعماله ولا بأن يحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظرا إلى الإحتمالين إليه أشار المحقق قال الفاضل رحمه الله وهنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال بأنه لم يصار فى الكل إلى ترجيح القول كما هو رأى الآمدى * القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به والقول فيه الاحتمالات الثلاثة فلا تعارض أصلا عند اختصاصه بالأمة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم وعند اختصاصه أو عمومه له وللأمة فلا تعارض فى الأمة وأما فى حقه فالمتأخر ناسخ قولا كان أو فعلا إذا كان العموم له بطريق النصوصية وأما إذا كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر مخصص وعند الجهل فالثلاثة والمختار التوقف * القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسى دون التكرار

كقوله لايجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لأن المخصص لايشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لأنه لايخفى (قوله فان جهل) هذا هو الحال الثالث وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولا فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أوغيره فلا كلام وإن لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جارية فينا لفائدة العمل * وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم * أحدها وهو المختار فى الأحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وإن دل فانما يدل بواسطة القول * والثانى أنه يقدم الفعل لأنه أبين وأوضح فى الدلالة ولهذا يبين به القول * كخطوط الهندسة * والثالث أنا نتوقف إلى الظهور لتساويهما فى وجوب العمل واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم والأخذ بالقول بالنسبة إلى الأمة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله (فالأخذ بالقول فى حقنا لاستبداده) أى لاستقلاله وهو ظاهر فى اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال * (الخامسة أنَّه عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ قبْلَ النُّبوَّةِ تُعبِّدَ بِشرْعٍ وقيل لا) .

فى حقه وفى القول الاحتمالات فان اختص بالأمة فلا تعارض فى حق الأمة وأما فى حقه فان تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ فى حقه وإن جهل فالمذاهب الثلاثة وإن اختص بالأمة فلا تعارض فى حقه * وفى حق الأمة المتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار العمل بالقول وإن كان عاما له وللأمة فلا تعارض فى حقه إن تقدم الفعل والفعل ناسخ ان تقدم القول * وفى حق الأمة المتأخر ناسخ وإن جهل فالثلاثة والمختار القول والمحقق هنا نظر وهو أن كون المعلوم تأخره ناسخاً فى حق الامة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسى والإتيان بمثل فعله عليه السلام وإن لم يتقدم بل ورود القول بعد التأسى ولا يتصور فى هذا الفعل فلا تعارض فى حقهم للدليلين إذ لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل إلا مرة واحدة المسألة (الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع) أى بشريعة من قبله من الانبياء لأنه نقل بالقريب من التواتر أنه عليه السلام كان يحج ويطوف ويجتنب الميتة ويعتزل النساء ويروض نفسه للتزكية والتصفية والتخلية فى غار حراء وهذه الاشياء مما لاتعرف إلا بالشرع إذ لا مجال للعقل فيها وليس ذلك شرعه إذ لم يكن مبعوثا إذ ذاك فلذا نسبه البعض إلى شرع ابراهيم وبعضهم إلى شرع موسى والبعض إلى شرع عيسى عليهم الصلاة والسلام (وقيل لا) أى لم يكن متعبداً بشرع واستدل

وبعدَها فالأكثرُ على المنع قيل أمرَ بالإقتباس ويُكذّبهُ انتظارُه الوحيَ وعدمُ مُراجعته ومُراجعتنا قيل راجعَ في الرَّجْم قلنا للإلزامِ استدل بآياتٍ أمرَ فيهَا باقتفاءِ الأنبياءِ السَّالفةِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ

عليه الإمام بأنه لو تقيد عليه السلام بشرع لكان اما بشرع عيسى عليه السلام أو من قبله والثانى باطل لانتساخ الشرائع السالفة بشرع عيسى عليه السلام وكذا الأول لانقطاع شريعته بسبب أن الناقلين عنه النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث والباقون على شريعته مع البراءة عن الكفر قليلون بحيث لايكون نقلهم حجة * قول وفيه نظر لأنا لا نسلم أن شرع عيسى عليه السلام قد نسخ جميع أحكام الشرائع السالفة كيف وقد قال عيسى عليه السلام ماجئت لتبديل دين موسى بل لتكميله ونسخ بعض أحكام التوراة كاباحة الخنزير وترك الختان والغسل بعد حرمتها فى دين موسى عليه السلام إنما وقع من الحواريين ولا نسلم أن الكفر يقدح فى رواية الخبر المتواتر ولا نسلم أنه لا يجوز التقييد بما ثبت شرعيته بالايجاد أو بالشهرة نعم لو قال لم يبق الوثوق على نسخ الانجيل الدال على شريعته لكثرة التغيير والتحريف لكان وجها ومال البعض إلى التوقف (وبعدها) أى بعد النبوة (فالأكثر على المنع) من تعبده بشرع غير شريعته (وقيل) كان بعدها أيضاً متعبداً بشرع من قبله بمعنى أنه (أمر بالاقتباس) أى اقتباس الأحكام من الشرائع السالفة (ويكذبه) أى يدل على بطلانه وجهان الأول (انتظاره الوحى) فلو كان مأموراً بشرع من قبله لما انتظر الوحى فى الوقائع إلا بعد البحث عن تلك الشرائع وحصول العلم بخلوها عن بيان حكمها لكنه كان ينتظر من غير تفتيش عن شرائعهم (و) الثانى (عدم مراجعته ومراجعتنا) فلو كان مأموراً بذلك لوجب عليه المراجعة إلى كتبهم وعلمائهم ولتوفر الاقتداء به لكنه لم يراجع والا لنقل واشتهر لتوفر الدواعى عليه ولم ينقل أيضاً من أحد من المجتهدين فان (قيل) لا نسلم عدم المراجعة بل (راجع فى الرجم) إلى التوراة كما ذكر فى كتب الحديث (قلنا) ذلك إنما كان (للإلزام) أى لالزام اليهود والاحتجاج عليهم بناء على أنهم أنكروا شرعية الرجم فى دينهم لا لبيان شرعه ولهذا لما طالع عمر رضى الله عنه ورقة من التوراة غضب عليه وقال لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى (استدل) على مذهب المخالف (بآيات أمر فيها) النبى عليه السلام (باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام) كقوله تعالى: «أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً» وقوله: «فبهداهم اقتده» ، وقوله: «انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون» ، وأمثالها

فقلنا فى أصُول الشَّريعةِ وكلّـياتها) أقول اختلفوا فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء فيه ثلاث مذاهب حكاها الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح * أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين أى كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن واستدل له فى المحصول بكونه داخلا فى دعوة من قبله وعلى هـــذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حـــكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية * والثانى لا إذ لو كان مكلفا بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبها ولو راجع لنقل والثالث الوقف واختاره الآمدى وأما بعد النبوة فالأكثرون على أنه ليس متعبداً بشرع أصلا واختاره الآمدى والإمام والمصنف وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم كما صرح به الإمام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقتباس فافهمه وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعى فى المسألة قولان وبنى عليهما أصلا من أصوله فى كتاب الأطعمة أصحهما الأول واختاره الجمهور وأبطل المصنف الثانى بثلاثة أوجه أحدها أنه كان ينتظر الوحى مع وجود تلك الأحكام فى شرع من تقدمه والثانى أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم فى الوقائع الثالث أن أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهى ضعيفة لأن الايجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما فى قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ ذلك منهم لأن التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة لما ترافع إليه اليهود فى زنا المحصن والجواب أن الرجوع اليهما لم يكن لانشاء شرع بل لإلزام اليهود فانهم أنكروا أن يكون فى التوراة أيضاً وجوب الرجم (قوله واستدل) أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى : «شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا» وقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وقوله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وشرعهم من جملة الهدى وقوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية وهو عليه الصلاة والسلام

(قلنا) المراد المتابعة (فى أصول الشريعة وكلياتها) كوجوب المعرفة بوجوده ووحدانيته واتصافه بالكمالات الإلهية وتنزهه عن النقائص ووجوب الشكر وحرمة الكفران والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وما أشبهها لا يقبل النسخ والتغير لا فى الفروع والجزئيات

سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة فى الأشياء التى لم تختلف باختلاف الشرائع وهى أصـــول الديانات والكليات الخمس أى حفظ النفوس ، والعقول والأموال والانساب والأعراض قال (الباب الثانى فى الأخبار وفيه فصول الأول فيما علم صدقه ، وهو سبعة الأول ما عُلم وُجودُ مخبره بالضَّرورة أو الاستدلال الثانى خبرُ الله تعالى ' وإلاّ

(الباب الثانى فى الأخبار) وقد عرفت معنى الخبر قال الإمام هو غنى عن التعريف يعلم كل أحد بأن هذا الموضع يحسن فيه الخبر وذاك لايحسن فيه حتى يتوقعه تارة ولا يوقعه أخرى وذا يستلزم العلم بحقيقة الخبر وفيه نظر لأن ذلك إنما يقتضى تصوره بوجه مافلا يلزم بداهة كنهه (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) ثلاثة لأن الخبر إما علم صدقه أو كذبه أو لا هذا ولا ذاك فأورد لكل فصلا وعبر أطنجى عن الثالث بمحتمل الصدق والكذب مع أن كلا من الأولين أيضاً كذلك وإلا لم يكن خبراً وكونه مقطوع الصدق أو الكذب فى الواقع لا ينافى احتماله اياهما بالنظر اليه من حيث هو هو قال الجاربردى رحمه الله المراد باحتمال الخبر إياهما احتمال كل منهما على البدل الصدق أوالكذب كذلك لاحتمال الأول الصدق والثانى الكذب ثم قال وفيه بحث ولعل وجهه أنه لا معنى لتسمية ما ثبت قطعاً محتمل الثبوت إذ الاحتمال إنما يكون حيث لم يقطع بأحد الطرفين فالأقرب ماأشرنا اليه من احتماله إياهما إنما هو بالنظر إلى ذاته فان الإنسان الكاتب مع ثبوت الكتابة له لايخرج عن كونه محتملا لكتابة وعدمها بالنظر إلى ماهيته بمعنى أن حقيقة الإنسان من حيث هى يحتمل كلا منهما الفصل (الأول فيما) أى الخبر الذى (علم صدقه وهو سبعة الأول ما علم وجود مخبره) عقلا وأراد بالخبر مدلول التركيب الخبرى أى الواقعة التى يدل هو عليها فانه على لفظ المفعول قد يراد به السامع الملقى اليه الخبر وقد يراد به الواقعة وهو المراد وذلك اما (بالضرورة أو الاستدلال) أى الفعل بمعنى حركته فى المعانى من المطالب إلى المبادىء طلبا لما يفيد العلم بالمطلوب كالحد الاوسط وما هو فى حكمه ثم الحركة منها إلى النتائج وفيه بحث إذ المراد بالمعلوم ضرورة إن كان الأولى وهو مالا يحتاج العقل فى الحكم فيه الى غير تصور الطرفين كقولنا الكل أعظم من جزئه لم يشمل سائر الضروريات كالمشاهدى والحدسى والتجربى وما تابعه والتواترى كقولنا النار حارة ونور القمر مستفاد من الشمس والسقمونيا مسهل والأربعة زوج والكعبة بمكة وإن كان أعم لم يحسن جعل المتواتر قسما له وأيضاً بعض الأقسام الآتية مما هو حاصل بالاستدلال مع أنه جعل قسما له وكأنه أراد ما يعلم بهما وإن لم يوجد الاخبار (الثانى خبر الله تعالى) فانه صادق دائما (وإلا) لكذب فى بعض الأوقات فلو فرض

لكُنَّا فى بعْض الأوقات أكْملَ منْهُ تعالى الثالث خبرُ رسُول اللهِ صلى الله عليه وسلم والمُعْتمدُ دَعْواهُ الصِّدْقَ وظهُورُ المعْجزةِ علىٰ وَفْقهِ الرابع خبرُ كلِّ الأمَّةِ لأنَّ الاجْماع حُجَّة الخامس خَبَرُ جَمْعٍ عَظيمٍ عَنْ أحوالهمْ السادس الخبْرُ المحْفوفُ بالقرائن

صدقنا فيه (لكنا فى بعض الأوقات أكمل منه تعالى) إذ الصادق أكمل من الكاذب من حيث هما كذلك واللازم باطل (الثالث خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم) فانه مما علم صدقه (والمعتمد) فى ذلك (دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه) أى وفق دعواه فانه إذا قال إنه صدق دعواى أن يظهر الله تعالى لك على يدى أمراً خارقاً للعادة خارجاً عن طوق البشر فأظهره على يده علم علماً ضرورياً حادثاً أنه يصدق له نازلا منزلة صدقت وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق وخبره صدق ولا خفاء أن هذا إنما يتم لو صح تصديق الكاذب عقلا وهو إنما يصح على مذهب المعتزلة دون الأشاعرة * فان قلت تصديق الله تعالى إياه فى أنه مرسل من عنده ولا يلزم صدقه فى كل ما يخبر به * قلنا دعوى الرسالة يتضمن دعوى الصدق فى جميع ما يدعى بجيئه به من المرسل فى فالتصديق فى الأول يتضمن تصديقه فى الثانى ولو سلم فبانضمام ما يدل على عصمة الرسول من الكذب (الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة) على ما سيأتى وخبر جميع الأمة راجع إليه (الخامس خبر جمع عظيم عن أحوالهم) الحاصلة لأنفسهم كأخبار الصوفية عما ينكشف عليهم من عالم الغيب بعد الارتياض والاعراض عما سوى الحق جل وعلا ظاهراً وباطناً من الوقائع العلية ، والحقائق البشرية ، والأنوار الروحية والخروج عن مضيق ظلمات الهياكل فضاء ساحات نور الملكوت ، والوصول إلى سناء شرفات الجبروت والاطلاع على العلوم الغيبية واللدنية ، والانغماس الذاتى الإلهى ، والتحقق بتوحيد الأفعال والصفات والذات المشار إليها بقولهم : التوحيد هو إسقاط الحدوث ، وافراد العدم فان كل ذلك مما أخبر به جمع عظيم مرتاض الأعضاء المختلفة من الأولياء المقربين والأصفياء المتألهين ويبعد عادة من أن يكونوا كاذبين فيما قالوا بل لو نظر من رفع عن بصره الغشاء ارتفع عن بصيرته الغطاء بعين الانصاف لا بعين التعصب والاعتساف علم قطعاً أنهم الصادقون الناطقون بالحق عن الحق وأولئك هم الموقنون حقاً لهم الأمن وهم مهتدون لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (السادس الخبر المحفوف بالقرائن) فانه معلوم الصدق أيضاً فانا إذا أخبرنا بموت ولد ملك مع صراخ وإخراج جنازة وكذا قد علمنا أنه شرف على الهلاك قطعنا بموته فان قلت إنه حصل بالقرائن لا بالخبر قلنا لولا الخبر لجوزنا موت غيره وقال العبرى رحمه الله وفيه نظر إذ التجويز باق مع تحقق الخبر أيضاً أقول التجويز المنفى هو الانكارى

السابع المتَواترُ وهوَ خـَبرٌ بلغَتْ رُواتهُ فى الكَثْرةِ مَبلغاً أحالتِ العادَةُ تواطُؤهمْ علىٰ الكَذبِ وفيـه مَسائل) أقول الخبر قسم من أقسام الكلام وهو يطلق على اللسانى والنفسانى والخلاف فى أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى أوعكسه كالخلاف فى الكلام وقد عرفه المصنف فى تقسيم الألفاظ بأنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم أن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجة ، وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر فى الباب ثلاثة فصول ، لكل قسم منهما فصل ، وهذا إذا قلنا ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال : الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً ، والكذب هو الذى لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذى ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقاً أوغير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والأكثرون قالوا : الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً والكذب ما ليس بمطابق مطلقاً .

الفصل الأول فيما علم صدقه وهو سبعة أقسام . الأول : الخبر الذى علم وجود مخبره أى المخبر به وهو بفتح البـاء والعلم به إما بالضرورة كقولنا : الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولنا : العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم . الثانى : خبر الله تعالى وإلا لكنا فى بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الأول فانا علمنا أولا وقوع المخبر عنه ثم أستدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث : خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد فى حصول العلم به هو

ولا ينافيه بقاء التجويز العقلى بمعنى أنه لو فرض وقوع خلافه لما لزم محال (السابع) الخبر (المتواتر ، وهو خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب) ومعنى التواتر لغة تتابع أمور واحد بعد واحد بعده من الوتر ومنه قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلنا تترى » ، واصطلاحاً ما ذكر ويقرب منه ما قيل هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم لا يتعين الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال فى الخبر والمخبر عنه والمخبر ومنها ما يدل على ذلك من الأمور المتصلة كما ذكر فى موت ابن ملك والمعنى بالآخر إنما هو الخبر المقرون بالآخر وأما بغير القرائن كالعلم بخبره أى الواقعة ضرورة أونظر (وفيه) أى التواتر (مسائل)

دعواه الصدق فى كل الأمور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى قال فى المحصول ولا يثبت المدعى إلا باثبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه فى حال السهو والنسيان وقد لاح مما قاله الإمام اشكال على المصنف فى تجويزه الصغائر سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم إن أراد الصدق فى الأحكام وهو الذى يقتضيه كلام الإمام فى المعالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم * الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتى هكذا استدل عليه الإمام فتبعه المصنف وغيره فان أراد بالحجة ماهو مقطوع به وهو الذى صرح به الآمدى هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وإن أراد بالحجة مايجب العمل به فمسلم لكنه لايلزم من ذلك أن يكون مقطوعا به لأن أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية * الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شىء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لايجوز أن يكون كلها كذبا كما قاله فى المحصول أى بل لابد أن يكون منها ماهو صدق قطعا وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شىء لم يخبر به صاحبه * السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الإمام والآمدى وابن الحاجب ونقلوا عن الأكثرين خلافه * السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفى الاصطلاح كل خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب ﴿ فروع ﴾ جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله فى المحصول * أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق أنه يكون تصديقا ان كان فى أمر دينى لم يتقدم بيانه أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك إذا كان فى أمر دنيوى وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به الثانى إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به فى العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة أن لا يكذبوه الثالث قالت جماعة من المعتزلة الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لأن العادة فى المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعى على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشىء * الخامس تمسك جماعة فى القطع بالخبر بأن العلماء مابين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو

. . .   .

ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد قال (الأولى أنّه يُفيدُ العِلم مُطلقاً خلافاً للسُّمَنيةِ وقيل يُفيدُ عنْ الموجُودِ لا عَن الماضى لنا أنَّا نَعلم بالضَّرورةِ وُجودَ البلادِ النَّائيةِ والأشْخاصِ الماضيةِ قيل نجِدُ التَّفاوُتَ بينهُ وبَيْنَ قَوْلنا الواحدُ نصْفُ الاثْنين قلنا للاسْتِئْناسِ

المسألة (الأولى أنه يفيد العلم) بصدقه (مطلقاً) أى سواء كان عما هو الموجود فى الحال أو الماضى (خلافاً للسمنية) والبراهمة فانه لا يفيد عندهم أصلا وهما طائفتان من الهند الأولى عبدة الأصنام قائلة بالتناسخ والثانية بدعوى أنهم من الحكماء وكلاهما من منكرى النبوة ووقوع العلم بالاختبار (وقيل) انه (يفيد) العلم إذا كان خبراً (عن الموجود) الحالى (لا عن) الكائن (الماضى لنا) على إفادة العلم مطلقاً (أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية) أى البعيدة كمكة ومصر وذلك من الموجودات الحالية (و) وجود (الأشخاص الماضية) كالأنبياء عليهم السلام والصحابة والخلفاء والتحقق فى الماضى كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينها فيما يعود إلى الجزم وماذاك إلا بالإخبار قطعاً فان (قيل نجد التفاوت بينه) أى بين ماثبت بالمتواتر كوجود أفلاطون (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) إذ الثانى أجلى وأقرب إلى القبول من الأول والتفاوت دليل بطريق احتمال النقض فى المتواتر (قلنا) لا نسلم أن التفاوت بكون أحدهما أسرع إلى القبول لاحتمال النقيض بل (للاستئناس) أى استئناس العقل بأحدهما دون الآخر ولأن استئناسه بأحدهما أشد بكثرة سماعه وكثرة خطره بالبال ومثله لا ينافى كونه ضروريا إذ الضروريات مما يتفاوت جلاء وكذا قيل النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان جلى البديهيات ومنها شكوك أخر منها أن الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف هنا ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن موسى عليه السلام أو عيسى أنه قال لا نبى بعدى ومنها لزم تناقض المعلومين عند تعارض المتواترين ومنها أنه يجوز كذب كل واحد فيجوز كذب الجميع ومنها أنه كاجتماع أهل بلدة فى زمان واحد على الذئب الأبيض مثلا وأنه ممتنع عادة والجواب عن الكل عموما أنه تشكك فى الضرورى لا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وخصوصاً عن الأول بأنه لا يلزم الوفاق فى الضرورى لجواز المكابرة والعناد من سردته كما للسوفسطائية وعن الثانى بمنع تحقق شرائط التواتر فى خبرهم بل مرجعه الى الآحاد وعن الثالث بأن تعارض المتواترين محال عادة وعن الرابع بجواز مخالفة حكم المجموع حكم كل وعن الخامس بأنه قد علم وجود المتواتر والفرق وجود الداعى بخلاف أكل طعام واحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها به ظاهر

الثانية إذا تواترَ الخَبرُ أفادَ العِلم فلا حاجة إلى النَّظرِ خلافاً لإمامِ الحَرمين والحُجَّةِ والكعبيّ والبَصْريّ وتوقّف المُرتضى لنا لوْ كانَ نَظريًا لمْ يحْصُلْ لمنْ لا يتأتّى لهُ كالبُله والصّبْيانِ قيل يتوقّف على العلم بامْتناع تواطُؤهمْ وأنْ لا داعِي لهُمْ إلى الكَذبِ قلنا حاصلٌ بقوّةٍ قريبة منَ الفعْلِ فلا حاجَة إلى النَّظرِ) أقول الأكثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقاً وقالت السمنية لا يفيد مطلقاً وقيل إن كان خبراً عن موجود أفاد وإن كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين ، وفتح الميم فرقة من عبدة الأوثان كذا قاله الجوهرى

المسألة (الثانية) اختلف فى العلم الحاصل المتواتر أنه ضرورى أو نظرى بعد الاتفاق على حصول العلم به فالمحصول على أنه (إذا تواتر الخبر أفاد العلم) بالضرورة (فلا حاجة) فى حصول العلم (إلى النظر خلافا لإمام الحرمين والحجة) أى حجة الإسلام (والكعبى والبصرى وتوقف المرتضى) من الشيعة ووافقه الآمدى (لنا) أنه (لوكان نظرياً) لافتقر إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأنا نعلم قطعاً علمنا بالمتواترات مع انتفاء ذلك أيضاً لو كان كذلك (لم يحصل لمن لايتأتى له) النظر (كالبله والصبيان) واللازم باطل (قيل) لوكان ضروريا لما احتاج إلى توسط المقدمات واللازم باطل إذ (يتوقف على العلم) بأن المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه وعلى العلم (بامتناع تواطؤهم) على الكذب (وأن لا داعى لهم إلى الكذب) وعلى أن كل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم البعض وهو كونه صدقا (قلنا) لا نسلم أن العلم يتوقف على العلم بالأمور المذكورة ، وقد لا يلتفت إليها مفصلا ولا ينافى ذلك صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فانها ممكنة فى كل ضرورى لأنك إذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر وكل ما كان كذلك فهو أعظم ولو سلم فهذه المقدمات (حاصل بقوة قريبة من الفعل) لكل أحد تواتر عنده الخبر إذ هذه فى حكم الضروريات التى تكفى فى حصولها التفات الذهن إليها (فلا حاجة إلى النظر) أقول إن أراد أنه لايحتاج إلى النظر فى حصول هذه المقدمات فهذا لا ينافى كون العلم بمضمون المتواتر نظرياً بمعنى احتياجه إلى ترتيب المقدمات المعلومة بالقوة القريبة إلى الفعل وإن أراد أنه لاحاجة اليه فى حصول العلم بمضمونه فممنوع وقد كنت أبدعت له إصلاحاً وهو أنه وإن احتاج إلى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها إلى الحسم طلب من النفس بالحركة فى المبادىء صارت كالمقدمات فى قضايا قياساتها معها وكالقياس الخفى فى التجربيات وهو أنه لو لم يكن كذلك لما كان دائما أو أكثريا لكن اللازم باطل وكالحدود

والدليل على ما قلناه إنا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والأشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما فى العلمية وهذا الجواب ذكره فى الحاصل ولكن بعد أن منع أن العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه ويحتمل أن يكون مراد المصنف إنما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس ولم يذكر الإمام شيئاً من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك فى الضروريات فلا يسمع * المسألة الثانية : ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى أى لا يحتاج إلى نظر وكسب واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب وذهب إمام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصرى إلى أنه نظرى ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالى وفيه نظر فان كلامه فى المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور فتأمله وتوقف المرتضى من الشيعة واختاره الآمدى فى الأحكام ومنتهى السول ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب فى العادة وعلى العلم بأن لا داعى لهم إلى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظريا وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل أى إذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب قال (الثالثة

الوسطى الحاصلة بلا حركة دفعة عند التفات إلى المطالب فى الحدسيات بحيث يتمثل المطالب فى الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق أولا ولا خفاء فى أن الاحتياج إلى أمثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية إلى النظرية . بل ذلك فيما لابد فيه من الحركتين كما ذكرنا . ثم أنى قد ظفرت بعد حين بما نقل الفاضل عن المستصفى لحجة الإسلام من أن العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى أنه لا يحتاج إلى توسط واسطة توصله إليه مع أن الواسطة حاضرة لا يكون معدوماً فوجدته مشيراً إلى تقديرى المذكور فشكرت الله على ما هدانى إليه ، وبهذا تبين أن فى كونه عند حجة الإسلام فما يحتاج إلى النظر على ما يشير إليه كلام المستصفى نظراً والأقرب ما ذكر المحقق من أن الحجة مال إلى أنه قسم ثالث بمعنى هو ليس بأولى ولا نظرى المسألة (الثالثة) حصول الخبر المتواتر غير

ضابطُه إفادةُ العِلم وشرطُهُ أنْ لا يَعلمهُ السَّامعُ ضرورةً وأنْ لا يَعتقدَ خلافَه لشُبهةِ دليلٍ أوْ تقليدٍ

منحصر فى عدد مخصوص بل يختلف و(ضابطه إفادة العلم) فان أفاد الخبر العلم بالمخبر به بنفسه علم تواتره وإلا فلا لانا نقطع بحصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده ولا سبيل إلى العلم به عادة لتقوى الاعتقاد بتدريج كحصول كمال العقل بتدريج خفى والطاقة الإنسانية لاتفى بضبط ذلك (وشرطه) أمور أربعة اثنان فى السامع وإثنان فى المخبر الأول من الأولين (أن لايعلمه) أى مضمونه ومخبره (السامع ضرورة) وإلا لما أفاد الخبر العلم لامتناع تحصيل الحاصل وبهذا يعلم أن الضمير فى بشرطه لحصول العلم بالمتواتر لاحصوله نفسه أوحصول العلم للسامع قبل الخبر إنما ينافى حصول العلم به بعد ماحصل مثله لالتحقق نفس الخبر قيل لم لايجوزأن يفيدبقوته ماعلم قبله وأجاب العبرى رحمه الله بأن التقوية ممتنعة فى الضروريات أقول لا نسلم ذلك لأن الضرورى مما يقبل الشك والضعف ولهذا ذهب المحققون من أن الإيمان الذى هو عبارة عن التصديق البالغ حدالجزم والاذعان بعلمهما حتى قالوا بزيادته ونقصانه بل الجواب أن الكلام فى إفادته العلم وتقويته ماعلم أمر آخر فلا يرد (و) الثانى منها (أن لايعتقد) السامع (خلافه) أى ما أخبره به (لشبهة دليل أوتقليد) وهذا مما اعتبره الشريف المرتضى من الشيعة وذلك كتواتر النص الجلى على إمامة على رضى الله عنه عندهم وهو ماروى عنه أنه قال عليه السلام مشيراً اليه سلموا على أمير المؤمنين واحدهذه وقال هذا خليفتى فيكم بعدموتى فاسمعوا وأطيعوا له مع أنه لايفيد العلم لمن يعتقد خلافه كأهل السنة والخوارج أما للخواص فللشبهة وأما للعوام فللتقليد والحق أنه لم يتواتر هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد أيضاً وإلا لاحتج على رضى الله عنه به على الصحابة حين أجمعوا على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ولاتابعه على رؤس الاشهاد على أنه لاقطع فى هذا الخبر ينفى خلافه غيره قبل خلافته بل ليس منه إلا بيان أنه يصير خليفته بعده فى الجملة فقد حصل والمثال المطابق أخبار المسلمين لليهود بظهور معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم مع أنه لايحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم كما أن أرباب الكشوف والمشاهدات يخبرون الظاهرية بما انكشف لهم فى محال القدس ومجالس الأنس وفضاء الملكوت وساحات الجبروت وحضرات اللاهوت من العلوم اللدنية والأسرار الربانية والظهورات الصورية والنورية والمعنوية والذوقية والمشاهدات الصفاتية الجمالية والجلالية والتجليات الذاتية الإلهية والظاهريون خصوصاً المعتزلة لجمود نظارهم وخمود طبيعتهم واحتباسهم فى عالم الشهادة وقصر نظرهم فى مضيق عالم الحواس على المحسوسات وإغرارهم بأنكارهم

وأنْ يكونَ سنَدَ المُخبرِينَ إحساساً به وعَددُهم مَبلغاً يمْتَنع تواطُؤهمْ علىٰ الكذبِ وقالَ القاضي لا يَكتَفِي الأربعةُ وإلاّ لأفادَ قوْلُ كلِّ أربعةٍ فلا يجبُ تزكيةُ شُهودِ الزِّنا لحصُولِ العلمِ بالصِّدقِ أوِ الكذبِ وتوقّفَ في الخمسةِ ورُدَّ بأنّ حُصولَ العلْمِ بفِعْلِ الله تعالىٰ فلا يَجبُ الاطِّرادُ

الملطخة بالكدورات وعقولهم المدنسة بالشهوات ينكرون ما أخبر به هؤلاء الربانيون الإلهيون وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك عظيم (و) الأول من الأخيرين (أن يكون سند المخبرين إحساساً به) أى بالمخبر عنه بأن يكونوا مستندين لذلك الخبر إلى الحس لئلا يتطرق إليه احتمال النقيض فانه فى مثل حدوث العالم لايفيد قطعاً والثانى منها أن يكون (وعددهم) أى المخبرين بالغا (مبلغاً يمتنع) فيه (تواطؤهم) واتفاقهم (على الكذب) عادة ويشرط تحقق هذا المبلغ فى الطرفين والواسطة عند تعدد الطبقات وهذا معنى قولهم يكون أوله كآخره ووسطه كطرفيه وقد شرط البعض كونهم عالمين بالمخبر عنه ولاحاجة إليه إذ وجوب علم الكل به باطل لجواز كون بعضهم ظانا فيه أو مقلدا أو مجاريا ووجوب علم البعض لازم مما ذكرنا من الشروط عادة لأنها لاتجتمع إلا والبعض عالم قطعاً وأما حصول العلم لوجود هذه الشرائط مقدم على العلم بمضمون المتواتر عند من جعله نظريا وعندنا إذا أفاد الخبر العلم يعلم وجود هذه الشرائط لأن سبق العلم بها شرط فى إفادته (وقال القاضى لايكفى) فى حصول التواتر (الأربعة) أى قولهم أصلا (وإلا) أى ولو كفى (لأفاد قول كل أربعة) العلم بحصول شرط التواتر فعند شهادة الأربعة (فلايجب) حينئذ (تزكية شهود الزنا) بعد كونهم أربعة وهو باطل اتفاقا قوله (لحصول العلم بالصدق أو الكذب) اقتفاء بما قال الإمام فى المحصول لأن الأربعة إذا شهدوا على الزنا فانه يقطع بصدقهم إن حصل العلم بقولهم وبكذبهم إن لم يحصل وأياما كان لايجب تزكيتهم إذ هى فيما لايعلم أحدهما قال العبرى رحمه الله ولاحاجة إليه لأنه على تقدير إفادة قول الأربعة العلم لايجب تزكية ألبتة أقول ولأن قوله أو الكذب لكان يكون حشوا مفسدا على مالا يخفى ولأن لا نسلم القطع بالكذب إن لم يحصل العلم بقولهم لحصول الظن الغالب (و) قال القاضى أيضاً (توقف فى الخمسة) بمعنى لا أدرى أيكفى فى المتواتر أولا (ورد) قوله (بأن حصول العلم) يخفيه المتواتر لماهو (بفعل الله تعالى فلايجب الاطراد) فى قول كل أربعة لجواز أن يجعله عند قول أربعة ولايخلفه فى قول أربعة أخرى فلايلزم أن لايحصل التواتر بالأربعة فى شيء من الصور أقول وله أن يقول أن المتواتر هو المفيد بنفسه اتفاقاً أى بذاته أو بالقرائن

وبالفَـرْق بَين الرِّوايةِ والشَّهادةِ وشُرِط اثْنا عشرَ كنُقبَاءَ موسىٰ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وعشرون لقولهِ تَعالى : « إنْ يكُنْ منْكمْ عشرون » وأربعونَ لقولهِ تعالى : « ومَن اتَّبعك من المُؤمنين » وكانوا أرْبعينَ وسبْعونَ لقوله تعالى: « واخْتارَ موسىٰ قَومهُ سَبْعين رُجلاً » وثلثمائةٍ وبِضْعةَ عشَر عددَ

اللازمة لذاته فلو كان خبر الأربعة متواترا فى صورة كان مفيداً بذاته وبلوازمه فيفيد فى جميع الصور لأن ذات الشىء ولوازمه لاينفك عنه والجواب أن هذا إنما يصح لو كان تواتره فى الصورة المخصوصة من حيث أنه خبر الأربعة فقط وهو ممنوع بل كونه متواتراً يجوز أن يكون من هذه الحيثية مع حيثية اقترانه بهذه الصورة وحينئذ يجوز أن يكون من اللوازم المتوقف عليها افادته العلم اختصاصه بها نعم لو تمسك بأن من الشرائط بلوغ العدد مبلغا يمتنع التواطؤ على الكذب وهو منتف ههنا لكان وجها مع أنه يرد عليه ذلك بعينه فى الخمسة (و) رد أيضاً (بالفرق بين الرواية) أى الخبر (والشهادة) أى لانسلم أنه لو كفى خبر الأربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وهو ظاهر ومعنى لأن الشهادة انشاء أو خبر خاص مقرون بتزكية كالقسم ولهذا قيل لفظ أشهد قسم فيجوز أن يفيد الأربعة العلم فى الرواية التى هى مجرد الخبر دون الشهادة التى هى أضيق وبالاحتياط أجدر وأيضاً يجوز أو يشترط انتفاء الموهم للاتفاق على الكذب فى الشهادة دون الرواية قال العبرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أن ذلك مشروط فى مطلق التواتر وقيل الاجتماع فى الشهادة مظنة التواطؤ بخلاف الرواية أقول مطلق كونه خبرا الأربعة كذلك سواء كان فى الشهادة أو الرواية وقد يرد على القاضى بأن وجوب التزكية مشتركة بين الأربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعدا لحصول فى الأربعة والتردد فى الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا تفيد وماذاك إلا بكذب واحد أولى فلا بد من التزكية ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فانه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا هذا ما أشار اليه المحقق وأوضحه الفاضل (وشرط) عند البعض فى عدد المتواتر (اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام) أى كعددهم لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وإلا لما نصبهم لتوقف أحوال بنى إسرائيل (وعشرون) عند بعضهم (لقوله تعالى « إن يكن منكم عشرون) صابرون يغلبوا مأتين » وذلك لايفيد خبرهم العلم بايمان الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم (وأربعون) عند طائفة (لقوله تعالى) يا أيها النبى حسبك الله (ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين) فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية ذكر المحقق أنه قيل أربعون عدد الجمعة قال الفاضل الأظهر لهذا وجه مناسبته (وسبعون) عند قوم (لقوله تعالى : واختار موسى قومه سبعين رجلا) لميقاتنا وذلك لأن موسى لما اختارهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا فاخبروا قومهم (وثلثمائة وبضعة عشر عدد

أهلِ بدرٍ والكلُّ ضعيفٌ ثم إنْ أخبروا عنْ عيان فذاك وإلاّ فيُشترُط ذلك في كلِّ الطّبقاتِ الرابعة مثلاً لوْ أخبرَ واحدٌ بأنَّ حاتماً أعطى ديناراً وآخرُ أنّه أعطى جملاً وهلمّ جراً تواترَ القدْرُ المُشتركُ لوُجوده في الكلِّ)

أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنا أنه متواتر وأن جميع شرائطه موجودة وإن لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه وهي أربعة كما حكاها المصنف تبعاً للامام والآمدي فالأولان راجعان إلى السامعين ولم يذكرهما الإمام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والأخيران راجعان إلى المخبرين * أحدها أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة فانه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل * الثاني أن لا يكون معتقداً لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ماورد في الحديث حبك الشيء يعمي ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته قال وإنما اعتبره لانه يرى أن الخبر المتواتر دال على امامة على رضى الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه * الثالث أن يكون سند المخبرين أى مستندهم في الأخبار هو الاحساس بالمخبر عنه أى ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلي كحدوث

أهل بدر) عند وقوفه إذ غزوة بدر تواترت عنهم (والكل ضعيف) لأنها تقييدات لا دليل عليها ولحصول العلم تارة بعدد قليل وأخرى بعدد كثير وماذكروا على صحتها لو سلم فلا يدل على احالة الإفادة على خصوصية العدد لجواز أن يكون ذلك من الخواص المعدودين ونحوها (ثم إن أخبروا) أى المخبرون (عن عيان فذاك) أى ثم التواتر بشروطه (وإلا فيشترط ذلك) أى حصول هذه الشرائط (في كل الطبقات) كذا ذكر الشارحان فان قلت إذا كان سند المخبرين عن أخبارهم كذلك بالآخرة فلا معنى لتحديد اشتراطه بخلاف غيره من الشرائط كبلوغ العدد المبلغ المذكور فان حصوله في الطبقة الأولى لا يستلزم حصوله في الثانية فلابد من اشتراطه ثانيا قلنا هذا الاشتراط يفيد أن المعتبر في الطبقة الثانية الاخبار عن أخبار جماعة سندهم الاحساس إلا مطلقا أى سواء أسندوا الاخبار إلى الاحساس أولا المسالة (الرابعة) في التواتر بحسب المعنى (مثلا لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملا) وآخر بأنه أعطى ثوباً (وهلم جراً تواتر القدر المشترك) وهو اعطاء ماله غيره المعبر عنه بالسخاوة (لوجوده) أى القدر المشترك (في الكل) أى في كل من الصور وكذا في الاخبارات عن

العالم لم يفد العلم لأن التباس الدليل عليهم محتمل قال فى البرهان : ولامعنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى ، فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الأحوال وتبعه على ماقاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك وفيه نظر فان قرائن الأحوال لها استناد إلى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف إلى العبارة المشهورة * الرابع : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يمتنع بحسب العادة أن يتواطؤا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه أنه لايشترط عنده فى المخبرين الإسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الإمام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لايحصرهم عدد ولايحويهم بلد ، وفى كل ذلك خلاف حكاه الآمدى وابن الحاجب والامام (قوله وقال القاضى) أى أبو بكر لا يكفى الأربعة فى إفادة العلم إذ لو أفاده قول الأربعة الصادقين لافاده قول كل أربعة صادقين لأن الحكم على الشىء حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لأنه إن حصل علم القاضى بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لأن الفرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين ، وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون لانتفاء القول ولا لانتفاء الأربعة لأنه خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق وإذا انتفى الصدق تعين الكذب لأنه لا واسطة بينهما وحينئذ فنقول إذا علم كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التزكية لخلوها عن الفائدة فثبت أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية

وقائع على رضى الله عنه فى حروبه من أنه هزم فى خبر كذا وفعل فى أحد كذا إلى غير ذلك يبلغ القدر المشترك وهو الشجاعة حد التواتر والحاصل أن المخبرين إذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف أخبارهم بالوقائع التى أخبروا بها مع اشتراكها فى معنى ، هو قدر مشترك بينها فالكل مخبرون عن ذلك المشترك ضرورة أخبارهم عنه وبيانه المشتملة عليه بالتضمن أو المستلزم له بالالتزام والمثال الأول للأول والثانى للثانى إليـــه أشار المحقق أما الثانى فظاهر وأما الأول فلأن السخاوة التى من مطلق إعطاء المال للغير جزئى الكل من الإعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر ، وإلا فالسخاوة كيفية نفسانية هى مبدأ ذلك الاعطاء ثم اعلم أنه لاشىء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصـــول العلم بها هنا بل إنمـــا تعلم من المجموع ، ولا شىء من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهى آحاد ، ومعنى تواتر القدر المشترك أن العلم القطعى به يحصل من سماعها بطريق

شهود الزنا وتزكيتهم واجبة اتفاقاً فبطل الأول وهذا التقرير اعتمده (قوله وتوقف) يعنى أنه القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه أنه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم إذ لو أفادته لأفاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيتها إذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه فى الأربعة ويحتمل أن يقال أنها تفيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الأربعة وذلك لأنا نسلم لهم إن كل خمسة صادقة تفيد العلم وإنه إذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة وأنه إذا انتفى الصدق تعين الكذب وأما قولهم إذا تعين الكذب فلا حاجة إلى التزكية فممنوع لأن الكذب قد يكون واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعداً فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الأربعة وإن كان من اثنين فصاعداً بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقى النصاب أم لا بخلاف الأربعة فان كذب أحدهم مسقط للحجة (وقوله ورد) أى ورد قول القاضى بأنه لا يكفى الأربعة بوجهين . أحدهما : أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الأشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثانى : أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الأربعة فى الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الأربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتيب العلم على الأول ترتبه على الثانى وأيضاً الشهادة تقتضى شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية (قوله وشرط) أى وشرط بعضهم فى عدد التواتر اثنى عشر لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بنى إسرائيل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى : « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » فان مثل هذا الكلام فى العادة يستدعى الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط أربعين لقوله تعـــالى : « يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن من إن كانت مجرورة عطفاً على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضى حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وإن كانت مرفوعة عطفاً على الاسم المعظم فكذلك لأن الذين رضيهم الله تعالى لأن يكفوا النبى صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وإنما اختارهم ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع قاله الجوهرى وفى المحصول أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان وهم ألف وسبعمائة كما قاله فى البرهان وهذه الأقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لأنها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع ولا على

... ...

كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله فى تلك الصور من خواص المعدودين (قوله ثم إن أخبروا) يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إن أخبروا عن عيان أى مشاهدة فلا كلام وإن نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضاً فى كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستنداً اليها المسألة الرابعة التواتر قد لا يكون لفظياً وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو أن ينقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما إذا أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وأخبر آخر أنه أعطى جملا وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده فى كل واحد فافهمه وقوله جرا منون قال صاحب المطالع قال ابن الأنبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا فى سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم فى سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الأعمال قال ابن الأنبارى فانتصب جراً على المصدر أى جروا جراً أو على الحال أو على التمييز إذا علمت هذا علمت أن معنى هلم جرا فى مثل هذا أنه استدعى الصور فانجرت اليه جراً فعبر به مجازاً عن ورود أمثال الأول * قال (الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان * الأول ما عُلِم خلافُه ضرورةً أو استدلالاً الثانى مالو صحَّ لتَوفَّرَت الدَّواعى على نقلهِ كما يُعلَمُ أن لا بَلدَةَ بيْن مكَّةَ والمدينةِ أكبرُ منهُما إذْ لوْ كانَ لنُقِلَ

العادة (الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما) أى خبر (علم خلافه) وبطلانه عقلا أما (ضرورة) كما يقال الجزء أعظم من الكل (أو استدلالا) كقولهم العلم قديم ومنه قول من لم يكذب قط أنا كاذب فانه معلوم الكذب لأنه مصروف إلى السابق لاستحالة صرفه إلى نفسه ضرورة تغاير الخبر والمخبر عنه وما يقدر فى نفسه من الأقوال أنا كاذب ولا خفاء فى أنه خبر آخر مغاير للأول وما ذكر العبرى من أنه كذب على تقدير صرفه إلى نفسه أيضاً لاستحالته فغير متضح ولقائل أن يقول يجوز صرفه إلى المستقبل فلا بد من أن يفرض أنه لا يكذب أيضاً فى المستقبل (الثانى ما) لم يتواتر من الأخبار ومن شأنه أنه (لو صح لتوفرت الدواعى على نقله) لكونه من أصول الدين كالامامة أو اقرائنه كسقوط المؤذن عن المنارة ينكر المشهد من أهل المدينة أولهما جميعاً كالمعجزات إذ عدم تواتره دليل عدمه (كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل) تواتراً لا يقال هذا إثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى لانا نقول القاعدة ضرورية

وادّعتِ الشّيعةُ أنّ النّصّ دلّ على إمامة عليّ رضى الله عنه ولمْ يتَواترْ كما لمْ تَتواترِ الإقامةُ والتّسْمية ومُعجزاتُ الرّسولِ عليهِ الصّلاة والسلامُ قلنا الأوّلانِ منَ الفُروع ولا كُفرَ ولا بدعَة فى مُخالفتِهما بخلافِ الإمامة وأما تلكَ المُعجزاتُ فلِقلّةِ المُشاهدينَ مسألة بعضُ ما نُسبَ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذِبٌ لقولهِ سَيكْذبُ عليّ

وإيراد المثال للتنبيه (وادعت الشيعة) خلافاً لنا (أن النص) الجلى (دل على إمامة على رضى الله عنه ولم يتواتر) وإن كان من الأصول (كما لم تتواتر الإقامة) أنها مثنى أو فرادى (والتسمية) أنها بالجهر أو الاسرار (ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام) أى أحادها كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة إلى غير ذلك مع توفر الدواعى إلى نقلها فذلك لا يستلزم كذب الخبر إذا لم يتواتر الكذب بهذه الأمور واللازم باطل (قلنا الأولان) أى الاقامة والتسمية (من الفروع) أى فروع الدين (ولا كفر ولا بدعة فى مخالفتهما) فلم يتوفر الدواعى على نقلهما (بخلاف الامامة) فانها من الأصول ومخالفتها يقتضى إلى أحد الأمرين فهى مما يتوفر الدواعى على نقله (وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين) لم يحصل التواتر فيها وإن كانت من الأصول والقرائن إذ ذاك قد لا يترتب عليه التواتر عند المانع وبمثله يجاب عن أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد بالتواتر مع غرابته قيل فيه نظر لجواز قلة سامعى نص الامامة أيضاً مع أنهم رووا مثله فى طرف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فان قلت ان كثر السامعون تم الابطال وإن قلوا كان الخبر من الآحاد فلا يكون حجة قطعية قلنا جاز بلوغهم حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد لم تفد العلم لغير الشيعة وجاز أيضاً كثرتهم لكن سوى القليل نسوا أو قتلوا لكثرة اشتغالهم بالجهاد وقوله فلا يكون قطعياً قلنا سلمنا لكن لا يلزم كذبه والكلام فيه على أن خبر الواحد واجب العمل عندكم كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول خبر الواحد واجب العمل فى العمليات لأنه يفيد العلم فى الأصول التى هى الاعتقاديات فلا يكون حجة فيها اللهم إلا أن يلتزم ظنية بعض مسائل الأصول وأن مسألة الامامة منها ويجاب عن المعجزات أيضاً بأنا لا نسلم أنها مما يتوفر الدواعى على نقله فانها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقى على وجه كل زمان الزائد على كل لسان فى كل مكان كذا ذكر المحقق (مسألة بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) من الأخبار (كذب لقوله) عليه السلام (سيكذب على) فاما أن يكون قد قاله أولا وأياً كان يلزم الكذب عليه أما على الثانى فظاهر وأما على الأول فلاقتضائه

ولأنّ منها ما لا يَقْبل التأويلَ فيمتنع صدُورُه عنهُ وسبُبه نِسيانُ الرّاوى أوْ غلطُه أو افتراءُ المُلاحدةِ لتَنفيرِ العقلاءِ) أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسمان * الأول الخبر الذى علمنا خلافه إما بالضرورة كقول القائل النار باردة أو بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى أو غيره وكقول القائل العالم قديم * الثانى الخبر الذى لو صح لتواتر لكون الدواعى على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة أو لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ولا مستند لهذا العلم إلا عدم النقل المتواتر وفى المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذى يقطع بكذبه وهو مانقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار

أن يفترى عليه وفيه نظر لجواز أن لا يكون الكذب عليه واقعا بعد وان سيكذب عليه كذا ذكر الشارحان (ولأن منها) أى الأخبار المنسوبة إليه (مالا يقبل التأويل) ولا يمكن اجراؤه على الظاهر (فيمتنع صدوره عنه) فهو مما لم يقل عليه السلام وقد قال بعضهم نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزى الأحاديث الموضوعة فبلغت ألوفا (وسببه) أى وقوع الكذب فى بعض مانسب اليه أحد الأشياء (نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة) وتقريره أن ذلك إما من السلف الصالح أو من الخلف فعلى الأول إما لنسيان الراوى زيادة كانت فى الخبر وذلك أنهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ . فربما نسوه كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فبلغ ابن عباس رضى الله عنه فقال زهل فانه مر بيهودى يبكى على ميت فقال له ليبكى وأنه ليعذب وأما لغلط الراوى فى تغيير العبارة والنقل بالمعنى بأن يبدل لفظاً بأمر لا يطابقه فى المعنى مع اعتقاد المطابقة كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه وقف على قتلى بدر وقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ثم قال انهم الآن يسمعون ما أقول فقالت عائشة رضى الله عنها بعد ما سمعته لا بل قال : انهم الآن ليعلمون أن الذى كنت أقول لهم هو الحق أو لغلط فى أنه عليه السلام كان يحكى عن الغير بأن ظن أن ذلك الخبر من جهته ولهذا كان عليه السلام إذا أحس بداخل يستأنف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ماروى أن أبا هريرة رضى الله عنه كان يروى أخبار الرسول عليه السلام وكعب الأحبار يروى أخبار اليهود فربما التبس على السامعين فرووا عن أبى هريرة ما سمعوا من كعب أو لغلط فى اعتقاده المختص بالسبب عاماً كما روى أنه عليه السلام قال التأخر تأخر فقالت عائشة رضى الله عنها ان ذلك فى تأخر دنس وعلى الثانى أى الوقوع من الخلف يحتمل وجوها منها افتراء الملاحدة على النبي عليه السلام المحالات (لتنفير العقلاء) منه ومن دينه كما نقل أنه

الأخبار ثم بحث عنه فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة وخالفت الشيعة فى القسم الثانى فادعت ان النص الجلى دل على إمامة على رضى الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الأمور المهمة كالإقامة والتسمية فى الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما ، ولهذا اختلفوا فى افراد الإقامة وفى إثبات التسمية والجواب عن الأولين ، وهما الإقامة والتسمية بأنهما من الفروع والمخطىء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعى على نقلهما بخلاف الإمامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة على لقلة سامعيه (قوله مسألة الخ) هذه المسألة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الأخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لأمرين . أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : سيكذب على فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن أخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لأنه لايلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب فى الماضى لجواز وقوعه فى المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعى . الثانى أن من الأخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلى بحيث لا يقبل التأويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه (قوله وسببه) أى وسبب وقوع الكذب أمور . الأول نسيان الراوى بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسى فزاد فيه أو نقص أو عزاه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثانى غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظنا أنه يطابقه . الثالث افتراء الملاحدة أى الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها إلى الرسول

قيل له يارسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خلاقاً يعرف لخلق نفسه عن ذلك المعرف تعالى عما يقول الظالمون ويبرؤ رسوله مما تعزى الملحدون ومنها ماوقع عن الغلاة المتعصبين فى خدمتهم تقديراً له ورداً على الخصوم كما روى أنه قال سيجىء من أمتى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لأنه لاينبغى لمؤمنة أن يكون زوجها كافراً وعداه جهة القصاص ترقيقاً لقلوب العوام وترغيباً لهم فى الأذكار والأوراد كما سمع أحمد ويحي بن معمر فى مسجد عن قاص يقول أخبرنا أحمد بن حنبل ويحي بن معمر عن عبد الرزاق عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة منقاراً من ذهب وريشة من مرجان واحد فى قصة طويلة فأنكر عليه هذا الحديث فقال أليس فى الدنيا غيركما أحمد ويحي وعن المتهالكين على الجاه والمال تقربا

صلى الله عليه وسلم تنفيراً للعقلاء عن شريعته قال (الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد

إلى الحكام كما وضعوا فى الدلالةالقياسية نصوصاً على إمامة العباس وأولاده (الفصل الثالث فيما) لم يثبت صدقه ولا كذبه نفياً ولكن (ظن صدقه) إذ ما لا يظن صدقه غير مقبول عند الجمهور وإن قيل رواية مجهول الحال عند البعض (وهو) أى مظنون الصدق (خبر العدل الواحد) بخلاف غيرالعدل والمرادبخبر الواحد مالم تبلغ روايته حدالتواتر ولاحد الشهرة على رأى الحنفية والتعريف بأنه ما أفاد الظن غيرمانع إلا أن يفسر الظن بما يخرج الطمأنينة الحاصلة بالمشهور وأما التعارف بين الشافعية أن خبر الواحد ماعدى المتواتر ثم ما ذكر من أنه ما لم يعلم صدقه إنما هو على المختار بمعنى أنه بنفسه لا يفيد العلم لا مطلقاً لافادته بانضمام القرائن الزائدة على ما لاينفك التعريف عنه عادة وقال قوم إنه يحصل العلم به من غير قرينة ثم اختلف فنى أحد قولى أحمد أنه يحصل به مطرداً أى كما حصل الخبرحصل العلم وقال لايطرد أى يحصل مرة دون أخرى وقال الأكثرون لايحصل العلم به لا بقرينة ولا بغيرها لنا اما على أنه بدونها لايفيده فلأنه لو أفاده بدونها اللزوم تناقض المعلومين عند تعارض خبرى عدلين فان ذلك جائزبل واقع اللازم باطل ولأنه لوحصل به العلم لوجب القطع بتخطئة من تخالفوا بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وأما على أنه يفيده بالقرائن فلما مرمن حصول العلم من أخبار الملك بموت ولده مع القرائن المذكورة فان قلت دليلكم على امتناع إفادته للعلم بلاقرينة يدل على امتناع إفادته له بقرينة للزوم تناقض المعلومين والقطع بتخطئة المخالف قلنا إن الخبر المحفوف بالقرائن إذا حصل فى قضية امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها عادة وأما تخطئة المخالف قطعاً فلتزم وله وقع لم يجز المخالفة بالاجتهاد إلا أنه لم يقع فى الشرعيات ثم التعبد بخبر الواحد العدل بمعنى أنه أوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافاً للجبائى لنا القطع بأن الشارع لو قال للمكلف إذا أخبرك عدل وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم محال لذاته ولا لغيره إذ الأصل عدمه فإن قلت يمتنع لغيره لأنه يؤدى إلى تحليل حرام وتحريم حلال على تقدير كذبه فانه ممكن قطعاً وذلك باطل وكذا ما يؤدى إليه قلنا إن قلنا نأخذ بقول كل مجتهد فلا حلال ولا حرام فى نفس الأمر إنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراماً لآخر وإن قلنا بأن المصيب واحد فلا يرد نقضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم فى الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد إنما يتم بالنسبة إلى المجتهدين أو ترجيح أحد الجزئين إما على تقدير تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد فتنافى الحكمين وجوب

والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دلّ عليهِ السَّمعُ وقال ابنُ سُريج والقفّال والبَصْرِيّ دلّ العقلُ أيضاً وأنكره قوم لعدم الدّليل أو للدّليلِ على عدمه شرعاً أو عقلاً وأحالهُ آخرونَ واتّفقوا على الوُجوبِ في الفتوى والشهادةِ والأمورِ الدُّنيويّةِ)أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاثة أحوال. أحدها أن يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق.

العمل بالنقيضين لازم قطعاً قلنا أنه يندفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخيير في العمل بأيهما شاء. (والنظر) في هذه المسألة بعد جواز التعبد به (في طرفين) الطرف (الأول في وجوب العمل به) أي بخبر العدل (دل عليه) أي كونه حجة (السمع) أي الدليل السمعي فيجب العمل به (وقال ابن سريج والقفال) من الأشاعرة (والبصري) من المعتزلة (دل العقل) على ذلك (أيضاً) كما دل السمع وهو مذهب أحمد وتقديره أن الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب العمل به كذلك بدليل أنه لما وجب اجتناب المضاد إجمالا قطعاً وجب تفاصيل مثل قبول خبر العدل في قضية أكل شيء معين فيحكم العقل بأنه لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأنه لا يقام لحينه وما نحن به كذلك لأنه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب أنه مبني على الحسن والقبح عقلا ولو سلم فلا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى بالاحتياط ولم ينته إلى حد الوجوب (وأنكر قوم) وجوب العمل به لكن لا لدلالة العقل على امتناعه بل (لعدم الدليل) وهو الدال على ذلك عند بعضهم (أو للدليل) الدال (على عدمه شرعاً) عند البعض (أو عقلا) عند طائفة أما الدليل شرعا فقوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » نهى عن اتباع الظن فيكون حراماً فلا يكون واجباً وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن . الجواب أنه ظاهر ليس بقطعي مع أن المدلول من مسائل الأصول لابد لها من قاطع مع أنه لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان وقابل للتخصيص ولغيره مثل تأويل العلم بما يعم الظن والقطع وأما الدليل عقلا فلأنه يؤدي إلى تحليل حرام وتحريم حلال بتقدير كذبه الممكن والجواب مامر قوله (وأحاله آخرون) مشعر بأنه غير مذهب القائل بعدمه لدلالة العقل عليه يعني أنهم قائلون بكونه محالا ذاتياً وهو الظاهر من مذهب الجبائي لكن التحقيق أنه قائل بامتناعه بالغير لتمسكه بتحليل الحرام وتحريم الحلال كما أشير إليه في مختصر المدقق (واتفقوا) أي الكل (على الوجوب) أي وجوب العمل بخبر الواحد العدل (في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية) وهذا اقتفاء بصاحب

والثالث أن يتساوى الأمران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الآخرين لعدم وجوب العمل بها كما سيأتى وأشار إلى الأول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الأخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد فى اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذى زادت رواته على ثلاثة كما جزم به الآمدى وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو مارواه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر فى طرفين الأول فى وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمعى فقط وقال ابن سريج والقفال الشاشى وأبو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل والنقل وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لأنه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لأوجبناه وقالت فرقة أخرى إنما لايجب لأن الدليل قد قام على عدم الوجوب واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى وقال بعضهم عقلى وإلى هذين المذهبين أشار بقوله شرعاً أو عقلا وذهب آخرون إلى أن ورود العمل به مستحيل عقلا . واعلم أن كلام المحصول يوهم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذى يظهر أنه متحد به فتأمله ويقوى الاتحاد أن صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الأول إلا أن يفرق بينهما بأن الأول فى الإيجاب والثانى فى الجواز (قوله واتفقوا) أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية كاخبار طبيب أو غيره بمضرة شىء مثلا واخبار شخص عن المالك انه منع من التصرف فى ثماره بعد أن أباحها وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر فى المحصول بقوله ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لايعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى قال (لنا وجوه الأول أنّه تعالىٰ أوجبَ الحَذرَ

الحاصل وفى محصول الإمام ما يشعر بأن الإتفاق إنما هو على الجواز فى هذه الأمور دون الوجوب لأنه قال لا يسلم الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأمور الدينية والكاف للتمثيل لا لجعل الفتوى وغيره مقيساً عليه للغير لأن المحيل وغير المذكورات لايصح اتفاقه مع الغير فى جواز العمل قياساً عليها كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول ولو سلم فالقياس فى الجواز فهو ظاهر فيه دون الوجوب إلا أن الظاهر أنه أراد بالجواز معناه الأعم الشامل للوجوب القطعى بتأثم العامى بترك العمل بقول المجتهد الذى قلده وتأثم القاضى بترك الحكم بعد شهادة الشهود العدول (لنا) على وجوب العمل بخبر العدل (وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر)

بإنْذارِ طائفة مِنَ الفرْقةِ والإنْذارُ الخَبرُ المُخوِّفُ والفرْقةُ ثلاثةٌ والطائفة واحدٌ أوِ اثْنانِ قيلَ لعَلَّ للتَّرجِّى قلنا تعَذّر فيُحْمَل على الإيجابِ لمُشاركَتهِ فى التَّوقُّع

فى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم (بإنذار طائفة من الفرقة) إذ الضمير فى لينذروا للطائفة (والإنذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان) إذ هى بعض الفرقة لامن للتبعيض ويؤيده مافى الصحاح نقلا عن ابن عباس الطائفة الواحد قال الجاربردى رحمه الله يجب العمل لأن لابراز الخبر المخوف والتخويف إنما يحسن على تقدير الوجوب أقول لا تعلق لهذا بكلام المصنف هنا لأنه إنما ذكر قوله والانذار ذكر لتحقيق أن إيجاب العمل إنذار الطائفة إيجابه بخبر الواحد لأن الانذار هو الخبر الخاص وأما وجوب الحذر فإنما استفاده من لعلهم يحذرون على مايدل عليه السياق نعم هو مما يستعان به فى هذا البحث فى الجملة كما سيجىء لكن فى محل آخر فان (قيل لعل) فى قوله تعالى لعلهم يحذرون (للترجى) فلادلالة له فيه على الإيجاب (قلنا تعذر) حمله منا على الترجى المحال فى حقه تعالى لأنه يوجب أنه لا يعلم العاقبة (فيحمل على الإيجاب لمشاركته) أى الإيجاب للترقى الذى هو معنى حقيقى (فى التوقع) أقول لو قال والطلب لكان أصوب إذ التوقيع هو الطماعية المتضمنة للطلب الغير الصريح وهو راجع إلى معنى الترجى فلا يجوز تضمن إيجاب الله تعالى إياه قال العبرى رحمه الله الحاصل أنه يلزم أن يكون تعالى طالبا للحذر فيكون أمراً به موجباً إياه وفيه نظر إذ الطلب إنما يكون أمراً لو كان مانعاً من النقيض ولا نسلم دلالة الترجى على مثل هذا الطلب أقول لا يراد ان لعل يحمل على الطلب والطلب إيجاب بل المراد ان لعل الذى للترجى مستعار للإيجاب لعلاقة المشابهة وهى الطلب كالأسد للرجل الشجاع ولا يلزم دلالة المستعار منه على خصوصية المستعار له نعم لو قال لم لا يجوز أن يكون مستعاراً للندب بعين هذه العلاقة مع أن الأصل عدم الزائد الذى فى الوجوب لكان وجها ولعله ممن قال على أنه من إطلاق المقيد على المطلق أى ماوضع الطلب الخاص على الطلب فى الجملة على مايدل عليه قوله لأن المترجى للشىء طالب له فالطلب لازم فهذا من إطلاق الملزوم على اللازم ولا مجاز أقرب منه ولا مساويا لأصل ولا يخفى أنه بعيد عن عبارة المصنف ولو سلم فلا امتناع فى تحقق المطلق المراد بالمقيد فى مقيد آخر بقرينة من مقام وغيره كما فى إطلاق المرسن وهو أنف الحيوان كالبقر وغيره على الأنف مطلقا وتعين أنف الآدمى مرادا بحسب المقـــام والقرينة هنا الانذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر إذ لا خوف عقاب فى ترك غير الواجب وبهذا

قِيلَ الإنذارُ الفتوَى قلنا يَلزَمُ تخصيصُ الإنذارِ والقومِ بغيرِ المُجتهدين والرِّوايةِ ينتفعُ بها المجتهدُ وغيرُه قيل فيلزمُ أنْ يخرُجَ من كلِّ ثلاثةٍ واحدٌ قلنا خُصَّ النصُّ فيه الثانى أنه لوْ لم يُقبَلْ لمَا علل بالفِسقِ لأنَّ ما بالذّاتِ لا يكونُ بالغيرِ والتّالى باطلٌ لقولهِ تعالى : « إنْ جاءَكم فاسقٌ بنَبأٍ فتبيَّنوا

يندفع سؤال الندب أيضاً فإن (قيل الإنذار الفتوى) لا أن يراد به كل خبر مخوف إذ الأول هو اللائق بالفقه إذ هو إنما يحتاج اليه فى الفتوى دون الرواية (قلنا) لو حمل الانذار على الفتوى (يلزم) تخصيصان (تخصيص الإنذار) بالفتوى مع أنه أعم (والقوم بغير المجتهدين) إذ المجتهد لايجوزله العمل بفتوى آخر والاحمل عدم التخصيص فضلاعن التخصيص (والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره) لتمسك المجتهد بها فى الأحكام وانزجار العامى واعتباره بها فالحمل على مايشمل الرواية لايوجدشيئاً من التخصيصين قال العبرى رحمه الله يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيص أقول هذا إنمايصح لوأطلق على فتوى المجتهد أنه رواية وإلافتخصيص بهاولا يشمل الفتوى قوله هو اللائق بالفقه قلنا هوأعم من علم الفتاوى والواقعات وغيره فالتخصيص اصطلاح طارىء ولهذا قيل ان أباحنيفة رحمه الله أراد بقوله الفقه معرفة النفس مالها وما عليها مايشمل الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات ثم سمى الكلام فقها أكبر فان قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب التفقه من كل ثلاثة طائفة (قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد) سواء كانت الطائفة واحدا أواثنين واللازم باطل (قلنا) النص وإن كان عاما يقتضى ذلك ووجوب العمل بخبر الواحد أيضاً لكن (خص النص فيه) أى فى الحكم الأول للاجماع على عدم وجوب ذلك فيبقى معمولا به فى الحكم الآخر إذ التخصيص فى بعض المقتضيات لايقتضى التخصيص فى سائرها هذا ولكن يقال عليه لو سلم ذلك لكنه ظاهر فى العموم ويحتمل ماقلنا احتمالا قريبا فلايبقى قطعياً فلايثبت به المسألة العلمية الأصولية لايقال المسألة وسيلة إلى العمل فيكفى الظن لأنا نقول جميع مسائل الأصول كذلك وقدمنعوا فيها الاكتفاء بالظن وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (الثانى) من الوجوه (أنه) أى خبر الواحد العدل صالح للقبول لأنه (لو لم يقبل) أى لم يكن مقبولا لذاته (لما علل بالفسق لأن مابالذات) وهو عدم قبوله من حيث أنه خبر مخصوص (لايكون بالغير) وهو الفسق وإلا لم يكن ما بالذات (والتالى باطل) لتعليله به (لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أى لاتقبلوا نبأ فيه ترتيب الحكم وهو عدم القبول بالفائه على الوصف

الثالث القياسُ علىٰ الفَتْوىٰ والشَّهادة قيل يَقْتضِيانِ شرْعاً خاصاً والرِّواية عَامًّا

المناسب وهو الفسق وهويوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجيء فيلزم كون خبر الواحد لذاته صالحاً للقبول وعلة عدم القبول الفسق فاذا انتفت حصلت علةالقبول وهى العدالة إذ عدم علية عدم القبول علة لعدم القبول وهو نفس القبول فيلزم القبول ويجب لوجود العلة وعدم مايقتضى عدم صلاحية القبول كذا ذكر الفنرى رحمه الله أقول وفيه نظر لجواز أن يكون الفسق أحد موانع القبول والعدالة أحد شرائطه ولايلزم من انتفاء الأول وتحقق الثانى تحقق القبول وإن كان الخبر من حيث هوقابلا للقبول لجواز وجود مانع آخروانتفاء شرط آخر والجواب ان خبر الواحد من حيث هو خبرالواحد صالح للقبول فلا يكون كونه من الآحاد مانعاً فلا مانع سوى الفسق فان قلت لانسلم ذلك بل هذا الخبرمن حيثه هو خبر صالح كذلك وشرط تحقق القول التواتر عند كونه من الآحاد ينتفى الشرط وانتفاء الشرط مانع من التحقق قلنا لوكان ذلك مانعاً ليست المانعيةإليه لأنه من ذاتيات هذا الخبر الخاص أومن لوازمه إذ الكلام فى خبر الواحد لدلالة أفراد قوله فاسق ونكارتهفىالاثباته عليه والوحدة مما لاينفك عنه بخلاف الفسق وأنه مفارق فان قلت الوحدة إنما لاتنفك من الواحد من حيث أنه واحد والفسق بالنسبة إلى الفاسق من حيث هو كذلك قلنا لو سلم فالوحدة وصف أصلى فالانتساب إليه دون الفسق الطارىء أولىخصوصاً على تقديراستقلاله بالمانعية وقديستدل بأن الآية تدل على أن خبر غيرالفاسق كالعدم مقبول على قاعدة المفهوم وهو ضعيف إذ المفهوم لوسلم دلالته فإنما يدل ظاهراً لاقطعاً فلا يكون حجة فى الأصول هذا والحق أن ماذكر وإن تم لايدل إلا على تحقق القبول لاعلى وجوبه شرعاً بمعنى أنه لو لم يقبله المكلف اثم والنزاع فيه اللهم إلا أن يحمل إذا على القائل بعدم جواز القبول (الثالث القياس على الفتوى والشهادة) فان خبر الواحد العدل فيهما واجب القبول فكذا فى الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة كذلك بل الرواية لكونها أبعدمن الغلط أولى إذ لاحاجة فيها إلا إلى استماع الحديث بخلاف الفتوى لتوقفه علىسماع المفتى دليل الحكم ومعرفة كيفية الاستدلال به أو سماع دليل الحكم فى المقيس عليه ومعرفة كيفية الاجتهاد وذلك مما يغلط فيه الأكثرون فإن (قيل) بين الفصلين فرق لأن الفتوى والشهادة (يقتضيان شرعاً خاصاً) أى حكماً يختص بالمستفتى وبالمشهود له (والرواية) يقتضى شرعاً (عاما) فى حق الجميع فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذى يخطىء ويصيب فى حق الواحد وجوبه فى حق عامة الخلق إذ عدم الاصابة فى حقهم أكثر

وُرِدَ بأصْلِ الفَتْوَى قيل لوْ جازَ لجَازَ اتِّباعُ الأنْبياءِ والاعْتقادُ بالظَّنِّ قلنا ما الجامعُ قيل الشَّرع يتْبعَ المصلحَةَ والظنُّ لا يجْعل ما ليْس بمصْلحَةَ مصْلحةً قلنا منْقوضٌ بالفتْوَى

خطراً قلنا (ورد) هذا الفرق (بأصل الفتوى) فان شرعيته لا تختص بالمستفتى بل تعم الكافة وفيه نظر لاختصاص الفتوى بالمقلدين وعموم الرواية إياهم والمجتهدين قوله : (قيل) معارضة لما يدل على وجوب العمل أو ابتداء استدلال على عدم الوجوب وتقديره أنه لو وجب اتباع الظن فى المتنازع لجاز و (لو جاز لجاز اتباع الأنبياء ، والاعتقاد بالظن) واللازم باطل ظاهر كلام الجاربردى رحمه الله أن المراد بالاتباع والاعتقاد شىء واحد حيث قال لو جاز العمل بخبر الواحد العدل لجاز إذا ادعى النبوة بدون المعجزة وشرحه العبرى بأنه لو جاز اتباع الظن فى فروع الأحكام لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد فى أصول الدين كمعرفته ووحدانيته بمجرد الظن بقيام الدليل القاطع الموجب لاتباع الظن فى الفصلين لكن الإجماع منعقد على خلافه فى مسائل الأصول وفيه نظر أقول فيه خلل لأن الخصم إذا اعترف بقيام القاطع فى الفصلين كيف يمكنه ادعاء الإجماع على خلاف أحدهما ، ولعل هذا هو وجه نظره اللهم إلا أن يجعل نقضاً لقطعية الأدلة المذكورة بأن يقال لو جاز ماذكرتم بما ذكر من الدليل الذى هو قطعى عندكم لجاز الاتباع والاعتقاد لقيام دليلكم بعينه فى ذلك واللازم باطل إجماعاً وحينئذ لا يستقيم الجواب بطلب الجامع أيضاً أشار الى تفسير الاتباع بمثل ما ذكر الجاربردى رحمه الله حيث قال اثبات النبوة يكون بدليل قاطع ولا خفاء أنه لايحسن جعل اتباع من لم يظهر المعجزة اتباع الشىء لتوقف ثبوت النبوة على المعجزة اللهم إلا إذا أريد من ظن أنه نبى وعندى يحتمل أن يكون معناه لو جاز اتباع الظن فى العمل بخبر الواحد لجاز اتباع الأنبياء الظن ولجاز لنا الاعتقاد فى الإلهيات والنبوات بمجرد الظن واللازمان باطلان (قلنا) لا نسلم الملازمة و (ما الجامع) فان أبدى الجامع كما سيذكر فالجواب بالفرق بين الرواية وهذه الأمور إذ يتأتى فيهما القطعى من الوحى والعقل بخلاف الرواية إذ قيل ما لو حذفها التواتر فينقطع العمل على أن جواز عمل الأنبياء بالظن فى الأحكام مختلف فيه فان (قيل الشرع يتبع المصلحة) أى شرعية الأحكام إنما هى لتحصيل مصالح العباد وجوبا ، أو تفضيلا ويدل عليه الاستقراء ولأن المقصود بالتبعية إصلاح العباد فى المعاش والمعاد فلو كان الظن موجباً فاذا غلب عليه نقيض الحكم المتبع لمصلحة لزم كون ماليس بمصلحة شرعياً والشرعى مصلحة البتة فيلزم جعل غير المصلحة مصلحة (والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالفتوى)

والأمور الدُّنيويةِ) أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الأول قوله تعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب الحذر أى الانكفاف عن الشيء بإنذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذر فقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجى ممتنع فى حق الله تعالى لأنه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادراً على إيجاده وإذا كان الترجى ممتنعاً فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى وهو الطلب أى الإيجاب إطلاقا الملزوم وإرادة للازم فانه مجاز محقق والأصل عدم غيره فان قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى إلى الفرقة المتفقهة أى تنذر قومها إنذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا إيجاب سلمنا لكن لا نسلم أن طلب المحمول عليه وهو الطلب المتحتم فقد يكون على سبيل الندب قلنا الحذر إنما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الإنذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير فى قوله تعالى : ليتفقهوا ولينذروا . راجعاً إليها وهو قول لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشرى ورجحه غيره ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين إذا عادوا إليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد إنزال الوعيد الشديد فى حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان إذا بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم إلى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم وعلى هذا فلا حجة لأن الباقين كثيرون وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلأن الانذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لأنها بعضها وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين ، وهو المدعى وفيما قاله

والشهادة (والأمور الدنيوية) لانعقاد الإجماع على اعتبار خبر الواحد فى الفتوى والشهادة ولأن الواحد العدل إذا أخبر بأن هذا الطعام مسموم يجب الاحتراز عنه على كل عاقل إذا لم يدل دليل آخر على خلافه مع أن خبر الواحد لا يفيد الظن . قال الخنجى رحمه الله : نورد على الجواب الأول ان الجامع دفع الضرر المظنون ، وعلى الثانى أن الإجماع خص الصور الثلاث عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولا فيما عداها ثم أجاب عن الأول بأن العمل باد فى الدليلين مع القدرة على أعلاهما غير جائز والأعلى ينافى فى الاتباع والاعتقاد بخلاف العملية الشرعية فان القطعى لا يفى بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثانى

فى الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهرى والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعى رحمه الله فى صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن أن الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضا عنه القفال فى الاشارة نعم فى صحاح الجوهرى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله وليشهد عذابهما طائفة أى واحد فصاعدا (قوله قيل الخ) أى اعترض القائل بأنه لايجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه أحدها أن لعل مدلولها الترجى لا الوجوب والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجى حملناه على الايجاب لمشاركته للترجى فى الطلب كما تقدم إيضاحه مع مايرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته فى التوقع لايستقيم لأنهما لو اشتركا فى التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه فى الإيجاب الثانى لا نسلم أن المراد بالانذار فى الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وإنما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لأن الانذار هنا متوقف على التفقه إذ الأمر بالتفقه إنما هو لأجله والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفى الرواية والثانى تخصيص القوم من قوله تعالى: ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم بالمقلدين لأن المجتهد لايقلد مجتهداً فى فتواه بخلاف ما إذا حمل الانذار على الرواية أو على ماهو أعم فانه ينتفى التخصيصات أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد فى الاحكام وينتفع بها المقلد فى الانزجار وحصول الثواب فى نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لأن لولا للتحضيض تقديره هلا خرج وليس كذلك إجماعا وأجاب المصنف بأن هذا النص الذى فى لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد

بأن المعنى الذى لأجله خص الأمور المذكورة موجود فى الرواية فيجب تخصيصها أيضاً المعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو رفع المظنون قال العبرى رحمه الله ثانياً أنه يجب إثبات النبوة وهو المشار إليـــه باتباع الأنبياء على رأيه بقاطع حتى يمكن أن يفرع عليه التعلقات المظنونة وكـذا إثبات وجود الصانع وتوحيده ونحوهما لتحصيل الاعتقاد الجازم وهو المطلوب فيها قال رحمه الله فاعلم أنه لاإله إلا هو بلا خلاف أوفانها ليست منتهى المظنونات ولا طرأت فيه الجزم حتى يلزم فيها القاطع بل اكتفى بافادتها الظن ولزم القطع فى ثبوت منتهاها لتفيد هى الظن لأن ذلك إنما يكون لو استند آخر الأمر إلى من علم صدقه بقاطع فعلى هذا الاجماع بينهما إذ المراد الجامع العقلى اليقينى ودفع الضرر المظنون ليس كذلك أقول لانسلم لزوم قطعيته منتهى المظنون ولا نسلم ان الرواية لاتفيد الظن إذا انتهى إلى

خص بالإجماع ، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه فى قبول رواية الواحد (قوله الثانى) أى الدليل الثانى على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما فى المحصول . أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضى عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير إذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك أيضاً لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والثانى وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى : «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً وإذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لأن القائل قائلان التقرير الثانى ان الأمر بالتبيين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقاً لأن الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضى شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذى قد يخطىء ويصيب أن يجوز ذلك للناس كافة ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا بشخص وقد يقال الرواية أكثر عموماً لأنها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدل فى المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الأحكام وبإجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه (قوله قيل

من ظن صدقه ثم قال وجواب الخنجى الأول منقوض بهذه المسألة فانه تمسك فى شرحه عليها بالنص والقياس الموجبين أقول المراد أنه لما أمكن إثبات النبوة والاعتقاديات بقاطع لم يجوز الشارع فيهما العمل بمجرد الظن بلا تحصيل قاطع مبين حصوله ولما تعذر أو تيسر العمل فى كل من الجزئيات الفرعية تحصيل قاطع اكتفى فيه بمجرد الظن كخبر الواحد العدل إذ ما جعل فى الدين من حرج فائدة هذا من جواز الاستدلال على مسألة واحدة بأمور بعضها قطعى دون البعض حتى ينقض منه ثم قال قوله الدليل القطعى لا يفى إن أراد أنه لا يفى دليل عقلى لصور غير مناسبة بأن يقوم على كل منها بخصوصه فمسلم لكن الظنى أيضاً كذلك إذ لا يوجد دليل ظنى كلى دال على كل صورة بخصوصها بل لكل صورة ظنية دليل ظنى يخصها وكذا كانت أدلة الفقه تفصيله وإن أراد امتناع قيام دليل على قاعدة لها جزئيات غير

لو جاز) أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله فى الرواية لجاز اتباع مدعى النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقا وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وإن أبدوا جامعا كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ فى النبوات وفى الاعتقاد كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضاً فلأن القطع فى كل مسألة شرعية متعذر بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد * الثانى أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا وإحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لايجعل ماليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطىء ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ماقالوه بعينه جار فى الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم قال (الطرف الثانى فى شرائط العمل به وهو إمّا فى المُخبِرِ أو المُخبَرِ به عنه أو الخبَر أمّا الأوّلُ فصفاتٌ تغلب على الظنِّ وهى خمسٌ الأول التّكليف فإنّ غير المكلّفِ لا يمنعُه خشْية الله تعالى

محصورة كما يقال خبر الواحد مقبول فلا نسلم ذلك أقول أراد أنه يتعسر أن يوجد فى العمل لكل من الصور الجزئية دليل قطعى يخصها بخصوصها ولايتعسر أن يوجد فى كل منها دليل ظنى خاص إذ فى أخبار الآحاد كثيرة فى القياسات والاجتهادات مجال واسع يكاد لايتناهى فلم يشترط فى ثبوت العمليات قاطع واكتفى بظنى ثم قال وجوابه الثانى عين إعادته النقض إذ معنى ماذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن فى باب الرواية منقوض بالفتوى وغيرها فانها موجودة فى الصور الثلاث أيضاً وكذا المخصص لها عن هذا الحكم العام موجود فى باب الرواية فحينئذ يكون السؤال والجواب مستدركا أقول لانسلم أن معنى النقض هذا المجموع بل معناه على مالايخفى الشق الأول فقط (الطرف الثانى فى شرائط العمل به) أى بخبر الواحد (وهو) أى المذكور وهو الشرائط أو الجنس (إما) ان يعتبر (فى المخبر) وهو الراوى (أو المخبر به) وهو الكلام الذى يقع به الاخبار وفى بعض النسخ عنه والأول أصوب وتوجيه الثانى بأن الأحاديث المؤدية مما يخبر عنها بأنها قول الرسول أو فعله عليه السلام (عنه أو الخبر) وهو الاخبار والرواية (أما) القسم (الأول) وهو المعتبر فى الراوى (فصفات تغلب على الظن) صدقها أى يكون سبب غلبة الظن وفى بعض النسخ تغلب الظن أى ظن الصدق (وهى خمس) صفات الصفة (الأول التكليف) أى صفة كونه مكلفاً بأن يكون عاقلا بالغا (فإن غير المكلف) كالمجنون والصبى (لا يمنعه خشية الله تعالى) عن الكذب والافتراء الأول ظاهر وكذا الثانى إن كان غير مميز وإن كان مميز فلعدم علمه بالمؤاخذة أو علمه بعدمها وخص الجاربردى عدم الخشية بالصبى المميز وقال فى المجنون والصبى الغير المميز

قيل يصحُّ الاقتداءُ بالصبيِّ اعتماداً علىٰ خبرِهِ بطُهْرِه قلنا لعدمِ توقُّفِ صحّةِ صلاةِ المأمومِ علىٰ طُهْرِهِ فإنْ تحمَّلَ ثمَّ بَلغَ وأدّى قُبلَ قياساً علىٰ الشهادةِ وللإجماعِ علىٰ إحضارِ الصِّبيانِ مجالسَ الحديثِ الثانى كونُه منْ أهلِ القِبْلةِ

لأنه لاضبط لها ولاخفاء أن اللائق بعبارة المصنف ماذكرنا فان (قيل يصح الاقتداء بالصبى) المميز ويقبل خبره إذا أخبرنا به متطهر (اعتماداً على خبره بطهره) فيصح روايته أيضاً (قلنا) صحة الاقتداء به ليس للاعتماد على خبره بل (لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره) أى على ظن المأموم بكون الإمام طاهراً أى يصدقه فى أنه طاهر وليس فى بعض النسخ لفظ على الظن وكأنه سقط من القلم اللهم إلا أن يكون بناه على معنى لا يتوقف صحة صلاة المقتدى على طهارة الإمام وصحة صلاته بل يصح وإن لم يكن الإمام متطهراً إذ لم يعلم المأموم أويكون بطهره متعلقاًبالصحة وصلة التوقف محذوفة أى لعدم توقف صحة صلاته بسبب طهارته على طهر الإمام إذا غلب على ظنه بطهر الإمام وأما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوى فلا يقبل خبر الصبى فان قلت شهادة بعض الصبيان على بعض فى الدماء قبل تفرقهم يقبل باجماع أهل المدينة فالرواية أولى لأنه يحتاط فى الشهادة مالم يحتط فى الرواية قلنا هذا مستثنى لمسيس الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم منفردين لايحضرهم عدل فتضيع الحقوق التى تجب بتلك الجنايات لو لم يعتبر شهادتهم والمشروع المستثنى من القواعد الكلية الشرعية لايرد نقضاً كالوثاق بشهادة جريمة هذا إذا أدى قبل البلوغ (فإن تحمل) الرواية حال الصبا (ثم بلغ وأدى) بعد مابلغ (قبل) منه (قياساً على الشهادة) وانها متفق عليها والرواية أولى بالقبول والجامع أنه حال الأداء عدل مكلف قال الجاربردى رحمه الله فى بيان الأولوية لأن منصب الرواية مقدم على منصب الشهادة أقول لاخفاء فى أن قبول رواية فيها نوع ضعف فى الأدنى لا يستلزم قبولها فى الأعلى بالأولى بل الوجه فى الأولوية ماذكرنا من أن الاحتياط فى الشهادة أكثر (والإجماع) عطف على قوله قياساً أى ويقبل روايته إذا أدى بعد البلوغ لاجماع السلف والخلف (على إحضار الصبيان مجالس الحديث) وإسماعهم فلولاقبول روايتهم بعدالبلوغ لم يكن لذلك فائدة وفيه نظر لجواز أن يكون للتبرك ولذلك يحضرون من لايضبط لأن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مع أنهم يحملون كثيراً من الأحاديث قبل البلوغ ورووا بعده يدل عليه كتب الحديث وأنهم ماسئلوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده وإن احتمل الأمرين احتمالا ظاهراً الصفة (الثانى كونه) أى الراوى (من أهل القبلة) أى أن يكون من المصلين

فتُقبلُ روايةُ الكافرِ المُوافقِ كالمجسِّمةِ إنِ اعتقدوا حرمةَ الكذبِ فإنَّه يمنعُه عنهُ وقاسَه القاضيانِ بالفاسقِ والمخالفِ ورُد بالفرْق) أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها فى المخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها فى المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها فى الخبر نفسه وهو اللفظ أما الأول وهى شرائط المخبر فضابطها الإجمالى عبارة عن صفات تغلب على الظن أن المخبر صادق وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات كما ذكرها المصنف إلا أن الخامس منها إنما هو شرط على قول مرجوح * الوصف الأول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذى لم يميز بالإجماع وكذا المميز عند الجمهور فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطى الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو فى الحقيقة أكثر جراءة من الفاسق استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به فى الصلاة اعتماداً على أخباره بأنه متطهر لكنه يصح

صلاتنا الموحدين العادين أنفسهم من متابعى نبينا محمد عليه الصلاة والسلام فلا يقبل خبر من لم يكن كذلك سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أولا ولم يقل الإسلام كما هو المشهور لئلا يخرج مثل المجسمة أى الكافر الموافق فى القبلة المخالف فى الاعتقاد إلى حد يوجب الكفر فانه مقبول الرواية إذا احترز عن الكذب وإليه أشار قوله : (فتقبل رواية الكافر الموافق) فى القبلة (كالمجسمة) الكفار عند الأشاعرة ونحوهم (إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنعه عنه) أى اعتقاد حرمة الكذب يمنع هذا الكافر عن الكذب فى الافتراء على النبى صلى الله عليه وسلم فيحصل ظن صدقه فيقبل وإن لم يعتقد ذلك فلا إذ لا يبعد عنه الكذب وعليه البصرى (وقاسه) أى الكافر الموافق (القاضيان) أبو بكر وعبد الجبار (بالفاسق و) الكافر (المخالف) لأن قبول الرواية تعبد لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فلا يحصل للكافر الموافق كما لا يحصل للفاسق بل أولى وكما لا يحصل للكافر المخالف إجماعا بجامع وجوب إذلالها شرعاً فان قلت دعوى الإجماع ممنوع كيف وقد قبل أبو حنيفة رحمه الله شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم فى الرواية * قلنا : قد صرح بعد قبول رواية الكافر وقبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان (ورد) قياسهما (بالفرق) بأن الفاسق عرف بالاقدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب فانه كالمؤمنين فى الامتناع عن الكذب والافتراء على النبى صلى الله عليه وسلم وبأن الكافر المخالف خارج عن الملة قطعاً فصار عدو الدين نبينا عليه الصلاة والسلام فلا يؤمن عليه فى الرواية التى من باب الذين أن يفترى على النبى عليه السلام لكونه متهما ، وإن كان فى دينه حرمة الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب ولهذا فرق بينهما فى

فدل على قبول خبره وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول أخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الإمام لأن المأموم متى لم يظن حدث الإمام صحت صلاته وإن تبين حدث الإمام وأما الرواية فشرط صحتها السماع (قوله فان تحمل) يعني ان الصبي إذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لأمرين أحدهما القياس على الشهادة الثاني إجماع السلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث ولك أن تجيب عن الأول بأن الرواية تقتضي شرعا عاماً فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بأن الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتياد ملازمة الخير (قوله الثاني) أى الشرط الثاني من شرائط المخبر أن يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف فى القبلة ، وهو المخالف فى الملة الإسلامية كاليهودى والنصرانى إجماعاً فان كان الكافر يصلى لقبلتنا كالمجسم وغيره إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف قال فى المحصول الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته وإلا فلا وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لأن المقتضى قد وجد والأصل عدم المعارض . وقال القاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار لاتقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ، ونقله الآمدى عن الأكثرين وجزم به ابن الحاجب والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق ، والفرق بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام . فلا تقبل روايته لأن ذلك منصب شريف يقتضى الإعزاز

كثير من الأمور كالدفن فى مقبرة المسلمين وغيره ومن هذا تبين أن رواية الكافر الموافق فيما يتعلق بكفره وهواه لا يقبل للتهمة وقد يستدل بقوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» على عدم قبول خبر الكافر مطلقاً إذ الكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن لم يسم فى عرف المتأخرين فاسقاً وجعل قسيما له وعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها كذا ذكر المحقق وأما البدعة التى لم تبلغ حد الاكفار فهى إن لم تكن واضحة لاتمنع القبول اتفاقا كالقول بتفضيل على على أبى بكر رضى الله عنهما وجعل الصفات غير زائدة على الذات بل عينها كما هو رأى الفلاسفة أيضاً من البدع الغير الواضحة . كما أشير إليه فى المختصر وشرحه وصرح به الفاضل وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم دون قوم استدل الراد بقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق » ، وهذا فاسق لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذا ظن صدقه والمختار الرد لأن العمل بالآية أولى من الحديث لتواترها دونه ولخصوصها بالفاسق وعمومه إياه وغيره

والاكرام قال (الثالث العدالةُ وهيَ مَلَـكةٌ فى النَّفْس تمْنعَها من اقْترافِ الـكبائر والرّذائلِ المباحَةِ

ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر كما هو رأى الشافعية الصفة (الثالث : العدالة) قال حجة الإسلام هى هيئة راسخة فى النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً قوله من الدين ليخرج الـكافر وقوله يحمل إلى قوله التقوى ليخرج الفاسق أى مقترف الـكبيرة والمصر على الصغيرة وقوله والمروءة ليخرج مرتـكب الصغائر المنهى عنها أو المباحات كذلك وزاد المدقق قوله وليس معها بدعة ليخرج المبتدع لأن التقوى تختص بالعمليات أقول الحق أن التقوى أعم ولذا قيل المتقى من يتقى الشرك فلا حاجة إلى ذلك وعلى هـذا لا حاجة إلى قوله من الدين أيضاً ، ولهذا حذفه الإمام من التعريف على أن فى كون البدعة مخلا بالعدالة نظراً كما نص عليه الفاضل قال المحقق رحمه الله إن الفاسق يخرج بقيـد التقوى والمروءة قال الفاضل فيه اشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك أقول وذلك لأن المحقق نفسه صرح فى تعريف الفاسق بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وفسر المصنف العدالة بقوله : (وهى ملـكة فى النفس) وإنما لم يقتصر على ملـكة مع أنها هيئة راسـخة فى النفس ليحسن ترتب قوله : (تمنعها) أى النفس (من اقتراف الـكبائر) أى اكتسابها ومباشرتها وهذا مستفاد من قول الحجة تحمـل صاحبها على ملازمة التقوى ويخرج الـكافر إذ الـكفر رأس الـكبائر وقوله : (والرذائل المباحة) تفيد فائدة قيــد المروءة فى كلام الحجة إذ هى الأمور القادحة كالأكل فى الطريق والبول فى الشـارع ، وصحبة الأراذل ، والإفراط فى المزاح واللعب بالحمام والحرف الدنيئة ممن لا يليق به ولا ضرورة والضابط أن كل مالا يؤمن معـه جرأته على الـكذب يقدح فى الرواية ومالا فلا ولم يورد ما يشـعر بعدم الاصرار على الصغائر ، وبعدم بعض الصغائر كالتى توجب الخسة واعتذر عند المراغى بأنه لما ذكر أن مباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر أولى وبأن الصغيرة التى أقر عليها من الـكبائر لقوله عليه السلام لاصغيرة مع الإصرار قال العبرى فيه نظر اما أولا فلأنه لايفيد الصدق التعريف على المجتنب عن الـكبائر والرذائل المباحة دون الصغائر مع أنه ليس بعدل وأما فى الثانى : فلأن الاصرار على الصغيرة لو كانت كبيرة لـكان التقييد به مستدركا لـكن الفقهاء اعتبروه فى كتبهم وعطفوه عليها ، وأما المروى فكأنه حديث المشايخ لا قول النبى عليه السلام أقول الجواب عن الأول انه إذا فهم من التعريف أن العدالة ملـكة مانعة عن اقتراف الرذائل فقد فهم أنها مانعة عن الصغائر القادحة فى المروءة والاصرار على الصـغائر كيف ما كانت فلا تصدق حينئذ على من لا امتناع له عن ذلك وعن الثانى بجواز أن يكون

فلا تُقْبَلُ روايةُ مَنْ أقْدَمَ علىٰ الفِسْقِ عالماً وإنْ جُهِلَ قُبِلَ قال القاضى أبو بكرٍ ضُمَّ جهْلٌ إلى فِسْقٍ قلنا الفَرْق عَدمُ الجَراءة ومَنْ لا تُعرَفُ عدالتُه لا تُقْبلُ روايتُه

من قيد به ممن يقول بانحصار الكبيرة فى الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم أى الظلم فى حرم مكة وهذا مروى عن ابن عمر أو فيها وفى أكل الربا كما روى عن أبى هريرة أو فى المجموع مع زيادة السرقة وشرب الخمر كما روى عن على رضى الله عنه أو من القائلين بأن الكبيرة مايوعد عليه الشارع بخصوصه أو بأنها ما أوجب الحد ويجوز أن يكون مذهب المصنف ما اختاره بعضهم من أن الكبيرة هى المذكورات وكل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقل المذكورات مفسدة ، أو أكثر منه ولا خفاء أن مفسدة الإصرار على الصغائر أكثر من مفسدة كثير من الكبائر فى تسويد القلب والاغفال عن جناب الله تعالى إلى غير ذلك أو ما اختاره آخرون من أن لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار ، وأما قوله : وأما المروى الخ فانها يصح لو لم ينسبوا الحديث إلى النبى عليه السلام وقوله : (فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما) بالغاً لاستباحة ما يدل على إحرازه فى التعريف عن الإصرار على الصغائر لأنه فسق ثم اعلم أن الراوى إن كان معلوم العدالة تقبل روايته اتفاقا ، وإن كان الفسق مع علمه به لم تقبل (وإن جهل) بكونه فاسقاً (قبل) خبره وروايته سواء كان فسقه مظنوناً كشرب الحنفى النبيذ ، أو مقطوعا كنفى المعتزلة الصفات كذا ذكره العبرى وفى مطابقة المثال الآخر نظر لأن نفى الصفات بمعنى أنها ليست بموجودات حقيقية خارجة زائدة على الذات ليس مما يدل قاطع عقلى أو نقلى بطلانه وما ظن أنه قطعى فى ذلك فى الكتب الكلامية فغير تام عند من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وإنما لم يرد روايته لأنه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده يبعد منه تعمد الكذب فيظهر صدقه حينئذ ومما يؤيد ذلك ما قال الشافعى أحد الحنفى الشارب النبيذ وأقبل روايته وقال : أقبل رواية أهل الأهواء الخطابية من الروافض فانهم يرون شهادة الزور لموافقتهم على مخالفهم (قال القاضى أبو بكر) لا يقبل روايته لأنه (ضم جهل إلى فسق) لأنه فاسق جهل لفسقه فاذا لم تقبل الرواية بالفاسق العالم فبالفاسق الجاهل أولى (قلنا : الفرق) بينهما (عدم الجراءة) فان العالم مجترىء فى فسقه دون الجاهل ، فلا يبعد من الأول الاجتراء على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف الجاهل (ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته) عطف على من أقدم أى لا يقبل رواية من لا تعلم عدالته ولا فسقه بأن كان مجهول الحال

لأنَّ الفِسْقَ مانعٌ فلا بدَّ منْ تحقُّقِ عدمهِ كالصِّبا والكفرِ

عند الشافعى وأحمد (لأن الفسق مانع) من القبول والحكم بوجود الشىء إنما يصح عند العلم بانتفاء المانع (فلا بد من تحقق عدمه) أى العلم بعدم الفسق لتقبل (كالصبا والكفر) فان كلا منهما لما كان مانعاً وجب العلم بعدمهما فى قبول الرواية فمن لا يعلم حاله من العدالة والفسق بل كان مجهول الحال لا تقبل روايته ولأن مثل قوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن » يدل على المنع من اتباع الظن مطلقاً وخص فى المعلوم عدالته بالاجماع فتبقى فيما عداه معمولا بها وفيه نظر فان قلت كيف صح جعل العدالة معلومة مع احتمال أن من اعتقد كونه عدلا يرتكب كبيرة أو يصر على صغيرة حقيقة ونحن لا نعلم ذلك قلنا العلم قد يطلق على غالب الرأى قال الله تعالى : « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار » كذا منه المجهول ونقل عن أبى حنيفة رحمه الله قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق بظاهر الإسلام واستدل عليه بأن الفسق شرط وجوب التثبت على مايفهم من قوله : « إن جاءكم فاسق » وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط وهذا إلزام عن القائلين بمفهوم الشرط فلا يرد عليه حينئذ ما قيل ان رفع الملزوم لا يقتضى نفى اللازم وهذا إذا علم تحقق سبب آخر لم يمكن إلزام القائلين بمفهوم الشرط لأنهم إنما يقولون بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط حيث لم يتحقق بوجود سبب آخر يقتضى تحقق المشروط وإن انتفى الشرط الذى هو أحد الأسباب فيندفع ماقاله العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يستلزم انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب قال الفاضل إلا أنه يمكن تمشيته بما ذكر من أن تعدد السبب ههنا معلوم لأن كونه مجهولا بالعدالة والفسق أيضاً سبب التثبت والجواب عن الاستدلال بأنا لا نسلم أن ههنا قد انتفى الفسق بل انتفى العلم والمطلوب العلم بانتفائه ولا يتحقق إلا بخبره والمصاحبة أو تزكية من له خبرة به من العدول فان قلت الأصل عدم الفسق فهو ثابت ظاهراً قلنا الظاهر أن الأصل الفسق لأن العدالة طارئة ولأنه أكثر كذا ذكر المحقق قال الفاضل معناه أن الفسق أكثر فهو أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن فى كون العدالة طارئة نظر بل الأصل أن الصبى إذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية واستدل أيضاً بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والجواب أنا لا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوى فيه الصدق والكذب ما لم تعلم العدالة وبأنه معارض بالآيات المانعة من اتباع الظن بهذا ولكن المختار عند الحنفية أن رواية المجهول تقبل فى القرن الذى شهد النبى عليه السلام بخيريتهم وعدالتهم حيث قال خير القرون قرنى الذى أنا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث دون غيرهم لفشو الكذب فيه بشهادته عليه السلام وحينئذ لايخفى كون المجهول فى هذا القرن ممن انتفى عنه الفسق ويثبت له العدالة

والعدالةُ تُعرَفُ بالتزكيةِ وفيها مسائلُ الأولى شُرِطَ العددُ فى الرِّوايةِ والشّهادة ومَنعَ القاضى فيهما والحق الفرْقُ كالأصلِ الثانيـة قال الشّافعىُّ رضى الله عنه يُذْكرُ سببُ الجـَرْح

ظاهراً كالمزكى فلا يستقيم حينئذ الجواب عن الاستدلال بالآية وعن السؤال وعن الاستدلال بالحديث ويندفع أيضاً الاستدلال بأن الفسق مانع الخ وبقوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن » على ما لا يخفى ولما بين اشتراط العدالة فى الراوى أراد أن يبين طريق معرفتها فقال : (والعدالة تعرف بالتزكية) لأنها أمر لا يطلع على حقيقتها إلا بالامارة وهى التزكية أو الاختبار ولم يذكره لأن التزكية تتوقف عليه لانتهائها بالآخرة إليه (وفيها) أى فى المذكورات (مسائل الأولى — شرط) عند بعض المحدثين (العدد) فى المزكى والجارح (فى الرواية والشهادة) فلا تثبت التزكية والجرح بواحد (ومنع القاضى) هذا الاشتراط (فيهما) أى الرواية والشهادة مع الاعتراف بأن الأحوط فى الشهادة الاستظهار بعدد المزكى (والحق) عند قوم منهم الإمام والمصنف (الفرق) أى اشتراط عدد المزكى فى الشهادة دون الرواية وبيانه أن الرواية التى هى فرعها (كالأصل) تثبت بقبول الواحد فتثبت به العدالة التى هى فرعها كالأصل إذ الفرع لا يزيد على الأصل بخلاف الشهادة فانها لم تثبت بدون العدد اشترط فى الفرع ذلك كالأصل أيضاً قيل وهذا إنما يتم لو ثبت أن الفرع لا ينقص عن الأصل حتى يجب فى تعديل الشهود اثنان ولم يثبت كما فى تعديل شهود الزنا فانه يكفى فيه اثنان على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت إذ يكتفى فى شهادة هلال رمضان بواحد ويفتقر فى تعديله إلى اثنين فيمكن الجواب عنهما بأن كلا منهما ثابت فى باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الأصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة رمضان إنما تثبت بخصوص نص احتياطاً لدرء العقوبات وإيجاب العبادات واستدل على الأول بأن الجرح والتعديل شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات وأجيب بأنه خبر فيكفى الواحد كسائر الأخبار وبأن اعتبار العدد أحوط لأنه أبعد من احتمال العمل بما ليس بحديث وعورض بأن عدم اعتباره أحوط لكونه أبعد عن احتمال عدم العمل بما هو حديث واستدل على الثانى بعكس ما مر وقيل خبر فيكفى الواحد وأجيب بأنه شهادة فلا يكفى وقيل أحوط وعورض بأن الآخر أحوط المسألة (الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يذكر سبب الجرح) أى يجب على الجارح ذكر سبب الجرح لأنه ربما يجرح بما لا يكون جرحاً لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل فان العدالة أمر واحد وهو ملازمة التقوى والمروءة معاً كذا ذكر الآمدى قال الفاضل لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب العدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها

وقيل سَببُ التّعديلِ وقيلَ سَببُهما وقالَ القاضى لا فيهما الثالثة الجَرْحُ مُقدمٌ علىٰ التّعديلِ لأنّ فيهِ زيادة

والأقرب ما ذكرحجة الإسلام فى المستصفى والإمام فى البرهان أن أسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر إلى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له فيكفى فيه عدم شىء من الاجزاء أو الشروط فيذكر (وقيل) يذكر (سبب التعديل) أى يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر فجاز أن يتصور المتصنع المزور عدلا والجواب أنا لا نسلم أن مطلق الجرح يبطل الثقة لجواز أن لا يكون ما اعتقده جرحا ولا نسلم أن ظاهر العدالة غير كاف وكونه مصطنعاً مزوراً أمر باطنى ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطل (وقيل) يذكر (سببهما) أى يجب على الجارح ذكر سبب الجرح وعلى المعدل أن يذكر سبب التعديل لأنه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لزم إثباتهما مع الشك لوجود الالتباس فيهما (وقال القاضى لا) يجب ذكر السبب (فيهما) لأن شهادة العدل والجارح عن بصيرة بشأن التعديل والجرح وإلا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وما قيل إنه ربما يجرح بسبب لاتراه فمدفوع بأنه لما أطلق فى محل الخلاف وكان مدلساً وذا يقدح فى عدالته والجواب أنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما رآه جرحا حقاً فلا يلزم التدليس وبأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلا فلا تدليس وفى محصول الإمام ان علمنا كونه عالماً بأسباب الجرح والتعديل كفى للاطلاق وإن عرفنا عدالته ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه قال العبرى وفيه نظر لأن من كان عدلا لا يشهد على أحدهما إلا عن بصيرة أقول لعله اعتقد أن مجرد الإسلام سبب العدالة أو اعتقد أن مجرد الذلة سبب الجرح المسألة (الثالثة الجرح مقدم على التعديل) عند تعارضهما (لأن فيه) أى فى الجرح (زيادة) اطلاع على شىء لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه اللهم إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل رأيته حياً فههنا يتساويان ويصار إلى الترجيح بوجه آخر أو بأن يقول الجارح كان هذا شرب وزنى فى اليوم الفلانى وقال المعدل بل كان فى ذلك اليوم من أوله إلى آخره مصلياً صائماً ويقرر ذلك أن المعدل ناف أى ينفى الأمر العارض وهو الفسق أو ظاهر الإسلام يدل على العدالة مع أنه يكون حين البلوغ عدلا على ما مر فهو مستجد على الظاهر واستصحاب الحال ويتمسك بالأصل (والجارح يثبت) أى يثبت الأمر العارض فهو بان كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون أقوى إلا إذا كان النفى مما يعرف بدليله كما فى المثالين المذكورين

الرابعة التَّزكيةُ أنْ يحْكُم بشهادتهِ أوْ يُثْنى عليهِ أوْ يَرْوىَ عنهُ مَنْ لا يَرْوى عنْ غيْر العدْلِ أوْ يَعْملَ بخَبَره) أقول شرع فى الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة فى المخبر وهى العدالة والعدالة فى اللغة عبارة عن التوسط فى الأمر من غير الإفراط إلى طرفى الزيادة والنقصان وفى الاصطلاح ملكة فى النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر محله كتب الفروع وأما الرذائل فأشار بها إلى المحافظة على المروءة وهى أن يسير سيرة أمثاله فى زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندى الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فأما قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضاً فان الاصرار على الصغائر كذلك ولا ذكر له فى الحد وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف بالحبة كما ذكره فى المحصول قلنا أما الأول فجوابه أن الملكة إذا قويت على دفع الجملة فلأن تقوى على بعضها أولى وأما الثانى فجوابه ما قاله الغزالى فى الاحياء فى كتاب التوبة أن الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الأولى نعم يرد عليه أن المروءة ليست وصفاً معتبراً فى العدالة بل فى قبول الشهادة والرواية فان العدالة ضد الفسق (قوله فلا تقبل) يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسقاً بالاجماع ولقوله تعالى : «إن جاءكم فاسق» الآية فان كان الفاسق قد جهل

فانه حينئذ يساوى الاثبات فى القوة فيطلب الترجيح من وجه آخر وتعرف من هذا ما ذكر المحقق من أن تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه ولم يظنه وظن عدالته إذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا أولى لأن تكذيب المعدل خلاف الظاهر هذا إذا أطلق وأما إذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضى تعارضاً فيصار إلى الترجيح المسألة (الرابعة التزكية) تحصل بأحد طرق أربعة (أن يحكم بشهادته) أى يحكم الحاكم المشترط للعدالة حكما بناء على شهادته وهو أعلاها لكن ترك الحكم بشهادته ليس جرحا فى روايته إذ شرط فى الشهادة أمور أخر سوى العدالة فذلك ربما يكون لانتفاء بعضها (أو يثنى عليه) أى يمدحه العارف بأسباب العدالة وأثنى عليه بأنه رجل عدل أو صالح أو مقبول الرواية أو الشهادة (أو يروى عنه من لا يروى عن غير العدل) فان ذلك تعديل المروى عنه بخلاف من روى عن كل من سمع ويسكت عن الثناء عليه لو كلف ذلك (أو يعمل بخبره) بأن يعتمد العدل على

أن ما أتى به فسق ففى قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشىء مع الجهل بكونه فسقاً يتصور فى المخالفين فى الأصول كالخوارج ونفاة الصفات فان الجهل فى ذلك ليس عذراً وإلا لزم ذلك فى حق اليهود والنصارى وأما من وطىء أجنبية جاهلا بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحة لأنه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب وان كان بعض الشافعية خالف فى قبول قوله إذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضى واختاره الآمدى أنه لا يقبل قوله والثانى يقبل ونص عليه الشافعى فقال وأقبل رواية أهل الأهواء الا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واختاره الامام وأتباعه قال الا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لأن العناد كذب ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لأن الدليل الذى قدمه فى الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل فى الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا أن المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة (قوله قال القاضى) أى احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه إنما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل وفرق المصنف بأن الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولايصير الراوى مجروحاً بالحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موهما أنه سمع منه (قوله ومن لاتعرف) يعنى أن الشخص إذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لاتقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعى واختاره هو والآمدى وأتباعهما وقال أبو حنيفة تقبل وإلى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لاتعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل فى هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضا والتقدير ومن لاتعرف عدالته ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه أى تحقق ظن عدمه قياساً على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة (قوله والعدالة تعرف

خبره ويعمل به فانه أنصار تعديل له إذ لو لم يكن عدلا لازم عمل العدل بخبر الفاسق وهو يقدح فى عدالته فيلزم أن لا يكون العدل عدلا كذا ذكره العبرى أقول فيه نظر لجواز أن يكون هذا العدل ممن تعتقد ان العدالة لاتشترط فى قبول الرواية والجواز معناه أن يعمل بخبر العدل الذى لا يروى عن غير العدل ويرى العدالة شرطا فى قبول الرواية فعلى هذا دلالة عمله على عدالة المروى عنه ظاهر وأما ترك العمل بروايته فليس جرحا له لجواز أن يكون ذلك لمعارض

بالتزكية) لما تقدم أن من لاتعرف عدالته لاتقبل روايته شرع فى بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثانى التزكية قال فى المحصول والمقصود الآن إنما هو بيان الثانى وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى فى بيان اشتراط العدد فى التزكية وفيه ثلاث مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقاً سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثانى وهو رأى القاضى أنه لايشترط مطلقاً بل يكتفى واحد لأنها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد فى تزكية الشاهد دون الراوى ورجحه الإمام وأتباعه وكذا الآمدى ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين لأن الشهادة لاتثبت بواحد فكذلك ماهو شرط فيها بخلاف الرواية وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد فى الرواية دون الشهادة وصرح به الإمام وغيره وهذه المذاهب تجرى أيضاً فى الجرح كما أشار إليه الإمام وصرح به ابن الحاجب وغيره * المسألة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولأنه قد يظن ماليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لابد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين وقال قوم لايجب فيهما لأن المزكى ان كان بصيراً قبل جرحه وتعديله وإلا فلا واختاره الآمدى ونقله هو والإمام وأتباعهما عن القاضى أبو بكر وتبعهما المصنف ونقل إمام الحرمين عنه فى البرهان أنه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثانى وكذلك نقله الغزالى فى المنخول ولكنه خالفه فى المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء وقال إمام الحرمين الحق أنه إن كان المزكى عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وإلا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالى والإمام وأتباعه إلا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً * المسألة الثالثة إذا عدله قوم وجرحه قوم فإنه يقدم الجرح لأن فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما إلا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه فى المحصول وعلى الأول إذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما إذا قال قتل فلاناً ظلماً وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك أوكان القاتل فى ذلك الوقت عندى فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه * المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال فى المحصول أن يحكم بشهادته إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه أنه لا يكذب الثانى أن يثنى عليه بأن يقول هو عدل أو مقبول الشهادة أو الرواية الثالث أن يروى عنه من لايروى إلا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح والأول هو المختار عند ابن

. . .   .

الحاجب والآمدى وغيرهما الرابع أن يعمل بخبره فان أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله فى المحصول والشرط فى الذى يزكى أن يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه قال (الرابع الضَّبطُ وعَدمُ المُساهلةِ فى الحديثِ وشرط أبو علىٍّ العَدَدَ

كرواية أخرى الصفة (الرابع الضبط) وهو قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بالأول أن لا يزول مسموعه عن حافظته سريعاً ، فالمحتمل حفظه مطلقاً أو بالنسبة إلى الأحاديث الطوال دون القصار لا يقبل روايته والفرق بين محتمل الحفظ والساهى أن الأول لا يتمكن من حفظ الحديث كما هو حال السماع والثانى قد يتمكن من ذلك إلا أنه يسد عنه معارض السهو وإنما اشترط الضبط لأن الراوى إذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن من الزيادة والنقصان فى حديثه وفسره صاحب التنقيح بأنه سماع الكلام كما تحقق ويفهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكماله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية قال الفاضل لايخفى أن الضبط بهذا المعنى لايشترط فى قبول الرواية لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع من غير نكير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ماصرح به فى سائر الكتب وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح الصفة الخامسة (وعدم المساهلة) أى الراوى (فى الحديث) أى احتياطه فيه أو كثرة الاحتياط إذ المساهلة عدم الاحتياط أو قلته فمن عرف ذلك منه فى أمر الحديث لم يقبل خبره وإذا عرف منه الاحتياط فى ذلك والتساهل فى غيره يقبل خبره على الأظهر لاحتياطه فيما يجب فيه الاحتياط وإن لم يحتط فى غيره قال الخنجى هذه هى الصفات المعتبرة فى المخبر وهى أربعة وذكر المصنف أنها خمسة كما فى محصول الإمام وهذا بناء على أن الإمام جعل العقل قسما والتكليف قسما آخر والمصنف عد التكليف باعتبار اشتماله على العقل وغيره قسمين فصارت الأربعة خمسة وقال العبرى كأنه غفل عن كون عدم المساهلة غير الضبط وأن كلا منهما شرط والشرائط عند الإمام ستة وعند المصنف خمسة مع أن التكليف المشتمل على العقل وغيره قسم واحد أقول ولعل سهو الخنجى بناء على أنه وقع فى بعض النسخ هكذا وعدم مساهلته فظنه عطفاً عن الضبط وأنهما شرط واحد وإليه مال الجاربردى أيضاً حيث قال الرابع الضبط وأن لا يكون منه الاحتمال مشيراً بالثانى إلى عدم المساهلة ويؤيده ما فى بعض نسخ المتن الخامس شرط أبو حنيفة وإن كان غير جيد لأن اشتراط العدم مقدم على هذا الشرط فيكون سادساً أو سابعاً فالصواب وشرطه أبو على وشرط أبو حنيفة أو الخامس أو السادس أو السابع ثم المختار أنه لا يشترط العدد ولا فقه الراوى (وشرط أبو على) الجبائى (العدد) أو ما يقوم مقامه حيث قال : يقبل

وردّ بقبولِ الصّحابةِ خبرَ الواحد قال طَلبُوا العددَ قلنا عنْد التهمة الخامس شرط أبو حنيفة رضى الله عنه فِقْهَ الرّاوِى إنْ خالفَ القياس وردّ بأنّ العدالةَ تغلّب ظنّ الصّدق فيكْفِى) أقول لما فرغ من المسائل الأربعة الواقعة فى الوصف الثالث من الأوصاف المعتبرة فى المخبر رجع إلى الوصف الرابع وهو الأمن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وإن كان عدلا لأنه قدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وما سها والأمر بخلافه الثانى عدم

رواية العدلين والعدل الواحد إذا كان مؤيداً بموافقته ظاهراً له أو باجتهاد مجتهد أو عمل بعض الصحابة بموجبه أو إشارة فيما بينهم وزاد فى خبر يثبت به حكم فى الزنا إن رآه أربعة من العدول (ورد) اشتراط أبو على (بقبول الصحابة خبر الواحد) كقبولهم خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وخبر أبى سعيد فى ربا التعدد وخبر رافع بن خديج فى الخيار وخبر أبى بكر الأئمة من قريش والأنبياء يدفنون حيث يموتون إلى غير ذلك وخبر عبد الرحمن ابن عوف فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلى غير ذلك قال قال أبو على (قال طلبوا) أى الصحابة (العدد) فلو لم يكن شرطاً لما طلبوه واللازم باطل فان أبا بكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى رواه محمد بن سلمة الأنصارى وأبا بكر وعمر خبر عثمان رضى الله عنهم فى رد الحكم بن العاص حيث لم يروه غيره إلى غير ذلك (قلنا) إنما طلبوا العدد (عند التهمة) لا مطلقاً والنزاع فى القبول حيث لا تهمة قال المراغى طلب العدد فى بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركه فى صورة يوجب عدمه قال العبرى الرد بدون التعدد والقبول معه دل على أن خبر العدل الواحد غير مقبول أقول يجوز أن يكون اشتراط العدد فى بعض الصور لخصوص المادة فلا يدل على اشتراطه فى الجميع وأن الخبر بدونه لا يقبل أصلا إذ الصورة الجزئية لا تصحح القاعدة الكلية وأما تركه وعدم اشتراطه فى صورة فمما ينقض به القاعدة وهى كونه شرطاً فى قبول كل خبر وهذا معنى قول المراغى و (الخامس شرط أبو حنيفة رضى الله عنه فقه الراوى إن خالف) خبره المروى (القياس) محتجاً بأن دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضى أن لا يقبل وعدالته تقتضى قبوله فيتعارضان فلابد من مرجح وهو فقه الراوى (ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق) وإن كان بخلاف القياس لأن دلالة العدالة على الصدق أكثر من دلالة المخالفة على خلافه (فيكفى) اشتراط العدالة أو هذا القدر من ظن الصدق فى القبول ، فلا حاجه إلى اشتراط الفقه هــــذا والمذكور فى كتب الحنفية أن الراوى المعروف بالرواية والفقه كالخلفاء الراشدين والعبادلة يقبل خبره وافق

التساهل فان تساهل فيه بأن كان يروى وهو غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسألة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأى الأظهر ، فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث (قوله : وشرط أبو على العدد) أى فلم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخرين إلى أن ينتهى إلى زماننا كما نقله عنه الغزالى في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال في المحصول إلا إذا عضده ظاهر ، أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشراً ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير إنكار كقبولهم خبر عائشة في التقاء الختانين وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام الأنبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله الأئمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ورجوعهم إلى كتابه في معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب ونظائره كثيرة واستدل الجبائى بأن الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى إلى غير ذلك من الوقائع والجواب أنهم إنما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الرواية لنسيان أوغيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة

القياس أو خالفه ، وعن تقديم القياس عليه والمعروف بالرواية فقط كأنس وأبي هريرة . إن وافق خبره القياس قبل ، وكذا إن خالف قياساً ، ووافق قياساً آخر وإن خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه ، وانسد باب الرأى لا تقبل ، وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم . فاذا فقد فقه الراوى لم يؤمن أن يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، وفيه نظر اما أولا فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة ، حكم الأصل وتعليله في الجملة وتبيين الوصف ووجوده في الفرع ونفى المعارض في الأصل ونفيه في الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ ، وأما ثالثاً فلأنه نقل عن كبار الصحابة ترك القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا القول مستحدث وإن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة

وردهم أخرى (قوله : الخامس) أى الوصف الخامس فقه الراوى وهـذا الوصف شرطه أبو حنيفة إذا كان الخبر مخالفاً للقياس لأن العمل بخبر الواحد على خلاف الدليـل خالفناه إذا كان الراوى فقيهاً لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الأصل ورد ذلك بأن عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه ، والعمل بالظن واجب (فروع) من المحصول * أحدها : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد للشهادة ، ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربياً أو ذكراً أو بصيراً * الثانى : إذا أكثر من الروايات قلة مخالطته لأهل الحديث فان أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان قبلت ، وإلا فلا * الثالث : إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر ، جازت الرواية عنه فان كان متردداً بينهما ، وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا * الرابع : زعم أكثر الحنفية أن الأصل إذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقاً والمختار أنه إن كان قول الفرع أقوى فى الإثبات من قول الأصل كما إذا كان الفرع جازماً والأصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الأصل أم لا ، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل ، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا قال (وأما الثانى فأنْ لا يخالفَه قاطعٌ ولا يَقْبلَ التّأويلَ

فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديماً للقياس بل استبعاد لخبر يظهر خلافه كذا ذكر الفاضل أقول يدفع الأول بأن الكلام فيما خالف فى جميع الأقيسة فتأكد القياس بقياس آخر فى دفع هذا الخبر معارض الشبهة الزائدة فيه فيبقى ماذكرنا سالما وأيضاً يستنبط من جميع الأقيسة قدر مشترك وهو أن هذا الخبر غير معمول به فيعرف من الراوى الإجماع والثانى فانه اشتهر من الصحابة القول بأنه عليه السلام أمر بكذا ونهى عن كذا وأباح كذا ونحو ذلك وهو نقل بالمعنى و الثالث : بأنا لانسلم ذلك فيما خالف جميع الأقيسة ونقل صاحب الكشف معارض بنقل غيره وما ذكر ابن عباس لم يكن مجرد استبعاد لخبر أبى هريرة لأنه ذكره فى معرض الرد حيث قال الماس مثل ماء الحميم فكيف يتوضأ منه ، والظاهر أنه لو كان عنـده دليل آخر لذكره احتجاجاً عليه (وأما الثانى) وهو مايعتبر فى المخبر عنه من الشرائط (فأن لايخالفه) أى الخبر دليل (قاطع) عقلياً كان أو نقلياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أ (و) قياس قطعى المقدمات قوله : (لايقبل التأويل) الظاهر أنه صفة كاشفة للدليل القاطع أو تنصيص على أن المراد بالقاطع ما يرفع أصل الاحتمال لا ماقد يطلق هو عليه أحياناً ، وهو ما يرفع الاحتمال الناشىء عن دليل أو القاطع بهذا المعنى لايوجب رد الخبر كالعام بل يجب تأويل العام وتخصيصه به جمعاً بينهما وجوز البعض جعله حالا عن الضمير المفعول فى لامخالفة

ولا يضرُّه مُخالفةُ القياسِ ما لمْ يكنْ قَطْعِىَّ المُقدِّماتِ بلْ يُقدَّم لقِلَّة مقدِّماته وعَمَلَ الأكْثرَ والرَّاوِى) أقول لما تقدم فى أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها فى الخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وذكر شرط الأول وهو المخبر شرع الآن فى شرط الثانى وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يحتمل التأويل بوجه سواء كان نقلياً أو عقلياً لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون اللهم إلا إذا كان الخبر قابلا للتأويل فانا نؤوله جمعاً بين الأدلة وإليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول ، وهو الهاء فى يخالفه ويقع فى بعض النسخ إسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة إلى المفعول أيضاً فانه الصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول (قوله ولا يضره) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور . الأول : القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم فى العموم أنه يجوز وإن أمكن العكس فسيأتى فى القياس أنه يجوز أيضاً ، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا فى مقدمات القياس وهى ثبوت حكم الأصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وإن لم تكن

فالمعنى حينئذ أن الخبر لو قبل التأويل يأول ويحمل على القاطع المخالف له . فلا يجب رده قال العبرى والحق أن يتعلق بهما جميعاً أقول وذلك إما بالاكتفاء أو بتأويل بأن لا يقبل شىء منهما التأويل مستفاد منه أنه إذا قبل أحدهما ذلك لا يجب رد الخبر . ثم قال : إذا عارض الخبر قاطع فان قبل التأويل بأن يكون نصاً يمكن تخصيصه بالخبر أو قياساً كذلك أو بالعكس منعناهما ، وإن لم يقبل فان قبل الخبر ذلك أولناه وإلا رد أقول هذا إنما يستقيم لو أريد بالقاطع معناه الأعم وهو خلاف متعارف الشافعية ، ولذا يجعلون العام ظنياً وإن لم يخص وأيضاً فى قبول القياس التخصيص كلام ولو سلم فلا دخل لقبول الخبر التخصيص به فى كون القياس مؤولا (ولا يضره) أى الخبر (مخالفة القياس ما لم يكن) القياس (قطعى المقدمات) بأن يكون ثبوت كل الأمور الستة الموقوف عليها معلوما قطعاً (بل يقدم) الخبر (لقلة مقدماته) أو يجتهد فيه فى أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر على الحكم وزاد البعض وجوب العمل به ومقدمات القياس للأمور الستة والعدالة والدلالة أيضاً أن يثبت الأصل بالخبر ويكون مقدماته أقل فهو راجح (و) لا يضره أيضاً مخالفة (عمل الأكثر) أى أكثر الأمة إياه لأن الأكثر بعضهم ، ولا يحصل به الإجماع فلا يقدح فى صحة الخبر إلا إذا كان فيه إجماع أهل المدينة عند البعض (و) لا يضره أيضاً مخالفة (الراوى) أو عمله عطفاً إما على العمل أو الأكثر كما روى أبو هريرة حديث الغسل

قطعية بأن كانت هى أو بعضها ظنياً فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعى فى مواضع ونقله عنه الإمام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضى بالوقف وهذا الخلاف خصصه فى المحصول بما إذا كان البعض قطعياً والبعض ظنياً وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس لأن الخبر يجتهد فيه فى العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففى الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له فى الظن (قوله وعمل الأكثر) أشار به إلى الأمر الثانى من الأمور الثلاثة المتقدمة وهو مجرور عطفا على القياس أى لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثرين لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة (قوله والراوى) أشار به إلى الأمر الثالث وهو أيضا مجرور عطفا على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف مارواه لايكون قدحا فى ذلك الحديث كما نقله الإمام وغيره عن الشافعى واختاره هو وأتباعه والآمدى ونقل فى المعالم عن الأكثرين أنه يقدح وقد تقدمت المسألة مبسوطة والاستدلال عليها فى أثناء الخصوص (فروع) حكاها فى المحصول * أحدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين ولأن الخصم قد قبل أخبار الآحاد فى القىء والرعاف والقهقهة فى الصلاة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها * الثانى قال الشافعى رضى الله عنه لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب * الثالث مذهبنا أن الأصل فى الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض وهذا الذى صححه نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وأراد بالمعارض وقوع أحدهم فى كبيرة كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما (فرعان) حكاهما ابن الحاجب الصحابى من رآه صلى الله عليه وسلم وإن لم يرو عنه ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر للنبى صلى الله عليه وسلم أنا صحابى احتمل الخلاف قال (وأما الثالث ففيه مسائل الأولى

من ولوغ الكلب سبعا ثم كان يغسل ثلاثة وذلك لجواز ظنه ماليس بناسخ ناسخا والتحقيق ههنا التفصيل وهو أن ماروى إما يحمل حمله على أحد محتمليه أو ظاهر فى معين حمله على غير ظاهره أو نص حمله على خلاف موجبه فعلى الأول الظاهر أن حمله عليه بقرينة معينة وعلى الثانى الأكثر على اعتبار ظهوره ولهذا قال الشافعى رحمه الله كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أى الصحابى وقيل يحمل على تأويل وعلى الثالث الظاهر أنه اطلع على ماهو ناسخ فى اعتقاده وفى العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر ولا يلتفت إلى مخالفته أو ربما ظن ناسخاً ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطأه فيه بعيد كذا ذكر المحقق (وأما الثالث) وهو مايعتبر فى الخبر (ففيه مسائل) المسألة (الأولى) فى كيفية ألفاظ

لألفاظِ الصّحابيّ سبعُ درَجاتِ الأولى : حدّثني ونحوهُ الثانية قال الرّسولُ صلى الله عليه وسلم لاحتمالِ التّوسّط الثالثة أمرَ لاحتمالِ اعتقادِ ما ليس بأمرٍ أمراً والعُمومِ والخُصوصِ والدّوامِ واللاّدوام الرابعة أَمَرنا وهو حجّةٌ عندَ الشّافعيّ رضي الله عنهُ لأنّ مَنْ طاوعَ أميراً إذا قالهُ فُهِمَ منه أمرُه ولأنّ غرضه بيانُ الشّرْع

الصحابي فى نقل الخبر ودرجاته (لألفاظ الصحابى سبع درجات) الدرجة (الأولى) وهى اعلاها أن يقول الصحابى (حدثنى) النبي عليه السلام لكونه نصا فى عدم الواسطة وهو واجب القبول اتفاقاً (ونحوه) كشافهنى أو أسمعنى أو أخبرنى أو سمعته عليه السلام يقول كذا الدرجة (الثانية) أن يقول (قال الرسول صلى الله عليه وسلم) وهى دون الأولى (لاحتمال التوسط) أى توسط الثالث بينه وبين الرسول عليه السلام وقوله قال الرسول لانتهاء الاسناد اليه وإن كان ظاهره السماع بدلالة الصحبة فيجب قبوله ٭ قال القاضى هو يحتمل الأمرين على السواء فنبنى قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قيل بعد التهم قبل لأنه إما راوية بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل لجواز روايته عن واسطة غير عدل أو غير معلوم العدالة (الثالثة) قول الصحابى (أمر) النبي عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا (لاحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمراً) وما ليس بنهى نهيا لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشيء نهى عن ضده وبالعكس وان الفعل يدل على الأمر والنهى وقبول أمر ونهى ولا يرويه غيره أمراونهيا أو لاحتمال اعتقاد كل (والعموم والخصوص والدوام واللادوام) فربما ظن العام خاصاً وبالعكس للاختلاف فى صيغ العموم وكذا فى الدوام واللادوام فهو ليس بحجة عند البعض وهو مختار العبرى والأصح أنه حجة لأن ذلك وان احتمل فبعيد من الصحابى العدل العارف بلغة العرب والاحتمال البعيد لا ينافى الظهور (الرابعة أمرنا) يقول أمرنا بكذا ونهانا عن كذا أو أوجب كذا وحرم وأبيح على بناء المفعول (وهو حجة عند الشافعى رضى الله عنـــه) رحمه الله ونقل العبرى خلاف الكرخى فى ذلك (لأن من طاوع أميراً إذا قاله) أى مثل قوله أمرنا ونحوه (فهم منه أمره) أى أن الآمر هو هذا الأمير ظاهراً وان احتمل صدوره عن الغير بحسب لفظه (ولأن غرضه) أى الصحابى بهذا القول (بيان الشرع) وتعليمنا إياه فوجب حمله على من صدر عنه الشرع وهو النبي عليه السلام ولا يحمل على أمر الله تعالى لكونه ظاهراً للكل فلا يقيده الصحابى بقوله كذا فى محصول الإمام قال العبرى وفيه نظر إذ جاز أن يكون المستنبط ذلك من كلام الله تعالى هو الصحابى أقول الظاهر أن الصحابى لا يسمى

الخامسة من السُّنة السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتَّوسُّط السابعة كنا نفعل في عهدِه) أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الأولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل الأولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها وإلى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الأولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شافهني أو أنبأني أو أخبرني أو سمعته يقول ونحو ذلك الثانية أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت

ما فهمه باستنباطه أمر الشارع قال المراغي والخنجي : لأن أمرنا يقتضي اختصاص الآمر به وأمر الله تعالى يعم الجميع وفيه نظر إذ معناه أمرنا معاشر المسلمين وإلا لقال أمرت وحمله على التعظيم كقوله إنا أنزلناه مجازاً فيما ذكر يدفع مايقال يحتمل أمر الكتاب أو أمر بعض الأئمة وأن يكون عن استنباط فانها احتمالات بعيدة لاتدفع الظهور فيما قلنا فان قلت يجوز أن يراد بأمرنا ما ثبت بالإجماع قلنا يلزم أن يكون أمر نفسه لأنه من المجمعين كذا ذكر العبرى أقول إنما يصح لو لم يرد بأمرنا وجب علينا اللهم إلا أن يقال أنه مجاز والأقرب أن يرد بالوجه الأول وهو أن من طاوع أميراً الخ (الخامسة) أن يقول (من السنة) كذا وهي دون الرابعة لأن فيها تلك الاحتمالات مع آخر وهو أن يراد سنة غير النبي عليه السلام كالشيخين والخلفاء الراشدين وغيرهم أو هي الطريقة كما عرفت فلذا لم يجعله الكرخي حجة لنا أنَّ الظاهر أنه أراد سنة النبي عليه السلام قال العبرى لو سلم أن مراده سنة الرسول فليس بحجة أيضاً أو ربما ظن ما ليس بسنة سنة وهو مدفوع بما مر من أن ذلك بعيد من الصحابي (السادسة) أن يقول (عن النبي صلى الله عليه وسلم) قال الجاربردي : ليس بحجة لاحتمال التوسط ومعنى قوله : (وقيل للتوسط) أنه عند البعض نص فيه وحينئذ الأولى لئن يكون حجة لعدم التوسط مع الاعتراف به وذكر العبرى أنه ظاهر في عدم التوسط عند البعض بقرينة كونه صحابياً وعند البعض ليس بظاهر فيه لكثرة استعماله في التوسط أيضاً كما في غيره أقول ويجوز حمل قوله وقيل للتوسط على هذا بمعنى أنه يستعمل التوسط في الجملة كما يجوز الحمل على كونه نصاً فيه إلا أن قول العبرى في اختيار حجته أقرب من قول الجاربردي نظراً إلى الدليل وأيضاً ظاهر كلام المصنف أميل إليه (السابعة) أن يقول الصحابي : (كنا نفعل في عهده) أي النبي عليه السلام كذا أو كانوا يفعلون كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهي أدون الدرجات لعدم دلالتها على إضافة الحكم إلى النبي عليه السلام لكن كونه من الصحابة المبلغين الشرع يدل ظاهراً على أن ذلك بيان شرعية ذلك الفعل بالنسبة إلينا ، وذلك إنما يصح لو كانوا يفعلونه

دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر إنما هو المشافهة قلنا أنه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله واعتبر القاضي أبو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة وإلا فلا الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وإنما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمراً وأيضاً فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائما أو غير دائم فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقاً فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولأجل هذا الاحتمال توقف الامام في المسألة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوي أنه لا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن المراد ذهب الأكثرون إلى أنه حجة كما نقله الامام والآمدي واختاره قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة • الرابعة أن يبني الصيغة للمفعول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم وهي حجة عند الشافعي والأكثرين واختاره الآمدي وأتباعه لأمرين أحدهما ان من طاوع أميراً إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الأمير الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادراً من الله تعالى لأن أمره تعالى ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي ولا صادراً عن الاجماع لأن الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الأخبار وهو المدعى وإنما كانت هذه الدرجة دون ماقبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه • الخامسة أن يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتج به كما اختاره الامام والآمدي وأتباعها للدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الأم فقال باب في عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه قال الشافعي وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله ورأيت في شرح مختصر المزني للداودي في كتاب الجنايات عكس ذلك فقال في باب اسنان ابل الخطأ ان الشافعي في القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون به

في عهده عليه السلام مع علمه وعدم انكاره فيكون سنة تقرير كذا قيل أقول يجوز أن يكون ذلك بالاجتهاد بدون علمه قيل هو ظاهر في أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة فان قلت فيلزم أن لاتجوز المخالفة لأنه اجماع قلنا لانسلم الملازمة بل ذلك فيما يكون الطريق قطعياً وههنا ظني فيسوغ المخالفة كخبر الواحـــد فانه يسوغ مخالفته

سنة البلد والنقل الأول أرجح لكونه منصوصاً عليه فى القديم والجديد معاً ، وهذه الدرجة دون ماقبلها لكثرة استعمال السنة فى الطريقة * الدرجة السادسة ولم يذكرها الآمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفى حمله على التوسط مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح أصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها فى التوسط * السابعة أن يقول كنا نفعل فى عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ثم اختلفوا فى المدرك فعلله الامام وأتباعه بأن غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدى ومن تبعه بأن ذلك ظاهر فى قول كل الأمة فألحقه الأولون بالسنة والثانى بالاجماع ويبنى على المدركين ما أشار إليه الغزالى فى المستصفى وهو الاحتجاج به إذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل فى عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الإمام والآمدى ولهذا مثلوه بقول عائشة كانوا لايقطعون فى الشىء التافه وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتمالات السابقة قال فى المحصول وإذا قال الصحابى قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به وقد قدم الكلام على الصحابى قال (الثانية لغَيْرِ الصَّحابيِّ أنْ يَرْوِيَ إذا سمعَ من الشَّيخ أوْ قَرأَ عَليه ويقول لهُ هلْ سمعْتَ فقالَ نَعمْ)

وإن كان المفعول له نصاً لظنية الطريق كذا ذكر المحقق وأما الاعتراض بأنه لا إجماع فى عصر النبي عليه السلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده كذا ذكر الفاضل أقول إنما ذكر ذلك بالنسبة إلى عبارة مختصر المدقق حيث لم يقيد بقوله فى عهده وأما بالنسبة إلى عبارة المصنف فلا يتأتى ذلك ويرد عليه أيضاً ماقيل أن الكلام فى درجات كيفية الرواية عن النبي عليه السلام وعمل الجماعة ليس منه المسألة (الثانية لغير الصحابى) فى رواية الحديث عن الشيخ ست درجات (أن يروى) الحديث (إذا سمع) ذلك الحديث (من الشيخ) وهو طريق السماع وحينئذ ان قصد اسماعه وحده أومع غيره فله أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو سمعته يحدث وإلا يقول سمعته أو قال أو حدث أوأخبر ولا يضيفه إلى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن وعلى التقديرات يجب على السامع العمل بذلك الخبر أو روي عنه (أوقرأ عليه ويقول) أى الراوى (له) أى الشيخ بعد القراءة عليه (هل سمعت) هذا الحديث (فقال نعم) أو يقول الشيخ بعد القراءة الأمر كما قرىء على فهذا طريق القراءة وللراوى أن يقول أخبرنى أوحدثنى لينزل تصديقه منزلة قراءته

أوْ أشارَ أوْ سَكتَ وظنَّ إجابتَه عنْد المحدثين أوْ كتَبَ الشَّيخُ أوْ قالَ سمعْتُ ما فى هٰذا الكِتابِ

على الراوى ولا فرق بين العبارتين كما لافرق فى الشهادة على البيع بين أن يقول البائع نعم إذا قيل له هل بعت وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرىء وهذا الطريق أدون من الأول عند المحدثين إذ لا يتصور ذهول الشيخ فى السماع منه ويتصور ذهوله فى القراءة عليه ولأن ذلك طريقة النبى عليه الصلاة والسلام فى إسماع أصحابه لكنهما سيان فى وجوب العمل وقال أبوحنيفة رحمه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام لأنه كان مأموناً عن التقدير على السهو والغلط وأما فى غيره فلا على أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة قوله (أو أشار أو سكت) إشارة إلى الرتبة الثالثة وهو إن روى إذا قرأ على الشيخ وقال له هل سمعت من فلان فسكت الشيخ (وظن إجابته) أى بشرط أن يغلب على الظن أنه ماسكت إلا للتصويب وإلا لأنكره إذ فى سكوته إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدمها وذلك إذا لم يوجد أمر يوجب السكوت عن الإنكار من إكراه أو غفلة أو نحوهما قوله (عند المحدثين) متعلق بيروى المقدر على مالا يخفى لا يظن على مافهم العبرى وفيه اشعار بخلاف بعض الفقهاء فيه ثم الراوى أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو قرأت عليه وهل يقول ذلك بلاقيد القراءة قال الحاكم القراءة اخبار الشيخ به على ذلك عهدنا أئمتنا ويقل ذلك عن الأئمة الأربعة لأن الاخبار لغة إفادة الخبر والعلم وهذا السكوت كذلك والتحدث فى معناه وعند البعض خلاف ذلك لأن أخبرنى أو حدثنى يفهم منه الكلام عرفا والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول : رأينا لشيوعه فى الاعلام . قال : زعم الغراب منبىء الأنباء ، والجواب أن المحدثين اصطلحوا على تسمية هذا السكوت اخباراً ، ونحوه للعلاقة المذكورة ولا مشاحة فيه وقراءة غيره على الشيخ تصوره بالشروط المذكورة كقراءته ، وكذا إشارة الشيخ برأسه وأصبعه أى نعم بعد ما قال : هل سمعت تصديق العبارة قوله : (أو كتب الشيخ) إشارة إلى الرابعة وهى طريق الكتابة ، وهى الرواية إذا كتب الشيخ إليه إنى سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إن علم أنه خط الشيخ أو ظن ، ويقول فى الرواية عنه أخبرنى لأن الاخبار يطلق على ما كتب وكون هذه الرواية أدنى من الثالثة ظاهر إذ القرينة الحالية فى الشرع أقوى من قرينة الكتابة ، ولهذا لا يعتبر القاضى بجرد الخط حتى خط نفسه ويعتبر القرينة المحتملة فى بعض السور قوله : (أو قال) يشير إلى الخامسة ، وهى المناولة بأن قال الشيخ مشيراً إلى كتاب بعينه كأحد الصحيحين مثلا (سمعت مافى هذا الكتاب) الشيخ بهذا يكون محدثاً وللمخاطب ان روى عنه ما فيه سواء قال إروه أولا وإذا قال له :

أو يجيز له) أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابى وقد جعلها فى المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتباتها وكيفية ألفاظها فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم فى اللفظ ماصرح الإمام بتقديمه فى المرتبة إلا الخامس فان الإمام جعله فى المرتبة الثالثة ، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ماذكره فى المحصول . المستند الأول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول : حدثنى وأخبرنى أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر الثانى أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو الأمر كما قرئ على ونحو ذلك فحينئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً حدثنى أو أخبرنى أو سمعته كما قال فى المحصول وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة الثالث أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ إما برأسه أو بأصبعه إلى أنه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح فى الرواية ووجوب العمل إلا أنه لايقول حدثنى ولا أخبرنى ولا سمعت كذا قال فى المحصول وفيه نزاع يأتى . الرابع : أن يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القارىء أن سكوته إجابة واتفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا

حدث عنى ولم يقل سمعته فليس للمخاطب الرواية عنه كذا فى محصول الإمام ، وفيه نظر فانه أجازه بخصوصه اللهم إلا أن لا يقول عنى فإنه يصح ما قاله حينئذ لأنه لم يخبره إن روى عنه ثم الشيخ إذا سمع نسخة من كتاب مشهور فله أن يشير إلى نسخة أخرى منه إن علم مطابقتهما وإلا فلا كذا ذكر العبرى قوله : (أو يجيز له) إشارة إلى السادسة أى يجوز الرواية إذا أجاز الشيخ الراوى بأن قال : قد أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ماصح عندك من مسموعاتى ، أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين أو لجميع الموجودين أو لمن أدرك حياته ، وإن لم يوجد بعد أو لقبيلة معينة ، ومن لم يوجد من نسلهم ويقول الراوى : أجازنى وأخبرنى وحدثنى اجازة والأكثر على أنه لايقول حدثنى وأخبرنى مطلقاً قال بعضهم ولا مقيداً ولكن يقول : أنبأنى اتفاقاً والوجه مامر قال العبرى : ولم يخالف فى اعتباره الاجازة إلا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله أقول فيه نظر أما أولا فلأنه على إطلاقه ليس كما ينبغى كما استعرف بل هو على التفصيل وأما ثانياً فلأن أبا يوسف ليس من المخالفين وأما ثالثاً فلأن محمداً وأبا بكر الرازى ممن يخالف أيضاً والمسطور فى كتب الحنفية

ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الآمدى فى الأحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة وقال المتكلمون لايجوز وصححه الآمدى تبعاً للغزالى وإذا كان مذهب الشافعى الجواز فى هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى قال فى المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته فى الأحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره * واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما إذا جزم القارىء فقال حدثك ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلايلزم من جواز الرواية هنا جوازها هنا مع الاستفهام * الخامس وقد تقدم أن الإمام جعله فى المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره فحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية إذا علم أو ظن أنه الخط لأنه لايقول سمعته ولا حدثنى بل أخبرنى قال الآمدى ، ولا يرويه إلا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عنى أو أجزت لك روايته * السادس : أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول : سمعت مافى هذا الكتاب من فلان أوهذا مسموعى منه أو قرأته عليه فيجوز للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال اروه عنى أم لا كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من إطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدى اشتراط الاذن فى الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوى ناولنى أو أخبرنى أو حدثنى مناولة وفى إطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى عن غير تلك النسخة إلا إذا أمن الاختلاف * السابع : أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروى عنى ماصح من مسموعاتى أو مؤلفاتى أو كتاب كذا قال الآمدى : وقد اختلفوا فى جواز الرواية بالاجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو يوسف وجوزه أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين ، فعلى هذا يقول أجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى أجازة قال وفى إطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان

فى المناولة والاجازة أن الراوى إن كان عالما بما فى الكتاب يجوز ، والمستحب أن يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر ، وإن لم يكن عالما به لم يجز عند أبى حنيفة ومحمد خلافاً لأبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى فان علم الشاهد بما فيه شرط عندهما لا عنده لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه ، ويصحح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وهو رفع الإسلام وختم باب المجاهدة لتوانيه فى التحصيل وفتح لباب البدعة لأن هذه الطريقة لم تكن للسلف ويمكن انتصاره لأبى يوسف عليه السلام كأن

الأظهر وعليه الأكثر أنه لايجوز وصححه ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعى قولين فى جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الأئمة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب فى الأولى أنه يجوز ، ولم يرجح فى الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح فى الثانية أنه لا يجوز ولم يصحح فى الأولى شيئاً قال واختلفوا فى جواز الاجازة للصبي الذى لم يميز وجواز الاجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز ان اتفق أن المجيز تحمل ثم صحح الجواز فى الأولى والمنع فى الثانية قال الآمدى وإذا غلب على ظنه الرواية فيجوزله روايته والعمل به عند الشافعى وأبي يوسف ومحمد خلافاً لأبى حنيفة فان قيل أهمل المصنف الوجادة وهى أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها فانه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت الثقة بقوله وإن لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعى رضى الله عنه وصححه قلنا : إنما أهملها لأنه تكلم فى أسباب الرواية لا فى أسباب العمل وليس له أن يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقول : وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ، ويسوق السند والمتن قال * (الثالثة لا تُقبلُ المراسيلُ خلافاً لأبى حنيفةَ ومالكٍ رضى الله عنهما

يرسل كتبه مع الآحاد ، ولم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بموجبها ، وما ذاك إلا الاجازة قال أبو بكر كما لم يجز الشهادة من غير علم بمضمون الكتاب إذا قال أشهد على مضمونه لم يجز رواية ما فيه بلا علم به ورد الفرق بأن أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذا احتيط فى الشهادة مالم يحتط فى الرواية فزيد فى شروطها قال الفاضل فان قيل الأمر بالعكس لأن الرواية تثبت حكما كلياً يعم المكلفين إلى يوم القيامة والشهادة قضية جزئية . قلنا نعم إلا أن الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط المسألة (الثالثة — لا تقبل المراسيل) أى الأحاديث المرسلة إلا بشروط ستذكر (خلافاً لأبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما) والمرسل عند جمهور المحدثين هو أن يقول : عدل غير صحابى قال النبي كذا وإليه أشار الآمدى فى الأحكام ويلزم أن الصحابى إذا قال ذلك لم يكن مرسلا وفى محصول الإمام ما يشعر بأن المرسل أعم وقيل المرسل أن يقول التابعى قال عليه السلام وأما إذا كان القائل من تبع التابعين فمنقطع أو من غيرهم فمعضل ثم مرسل الصحابى مقبول إجماعا والخلاف فى غيره *فقيل يقبل وهو مذهب الحنفية وقيل لايقبل وقيل وهو قول الشافعى أنه لايقبل إلا بأحد شروط ستذكر وقيل إن كان من أئمة نقلة الحديث يعنى من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية قبل وإلا لم يقبل وهو المختار فى المختصر وشرحه ومذهب

لنَا أنَّ عدالةَ الأصلِ لمْ تُعلمْ فلا تُقبلُ قيلَ الرِّوايةُ تعديلٌ قلنا قدْ يرْوِى عنْ غيْرِ العَدلِ قيل إسْنادُه إلى الرَّسولِ يَقتضِى الصِّدق قلنا بلِ السَّماعَ قيل الصَّحابةُ أرْسَلوا وقُبلتْ قلنا لظنِّ السَّماع) أقول لم يتعرض الامام ولا أتباعه لتفسير المرسل وهو فى اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن أن يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمى بذلك لكونه أرسل الحديث أى أطلقه ولم يذكر من سمعه منه فان سقط قبل الصحابى

كثير من المالكية (لنا) على مذهب الشافعى (أن عدالة) الراوى (الأصل) المطوى ذكره (لم تعلم) لأن العلم بوصف الشىء فرع العلم به (فلا تقبل) الرواية لفقدان الشرط ولأنه لو قبل الرواية لوجب على الجميع القبول وهو منفى بقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الإسلام بترك العمل به فى المسند للعلم بالعدالة فيعمل به فى غيره فان (قيل) عدالة الأصل معلوم إذ (الرواية) أى رواية العدل عنه (تعديل) له إذ العدل لايروى عن غير عدل وإلا لم يكن عدلا (قلنا) لانسلم أن الرواية عنه تعديل بل (قد يروى عن غير العدل) فانه إذا سئل عن الأصل فربما يخرجه أو يتوقف أو يعينه فتعرفه بفسق لم يطلع هو عليه فان (قيل إسناده) أى العدل الحديث (إلى الرسول) عليه السلام بقوله قال النبى عليه السلام (يقتضى الصدق) أى صدق إسناد القول إلى الرسول فى اعتقاده لكونه عدلا وذلك إنما يكون إذا تحقق عنده عدالة الأصل (قلنا) ظاهره وهو الجزم بكونه قول الرسول عليه السلام فيما نقل بالآحاد مما لايليق بحال العدل فلابد من تأويله ولايلزم كون الصدق فى اعتقاده هو المأول به (بل السماع) مما يجوز التأويل به أى قال الرسول عليه السلام فيما سمعت عن الراوى أو سمعت عن الراوى أنه قال ويقال عليه انه عند التعذر على الحمل على الظاهر وهو وهم الجزم الذى أوهمه بظاهر الإسناد يحمل على مايقرب منه وهو الظن المستفاد من ايهام أنه سمعه عن عدل لا على مجرد السماع فيلزم عدالة الأصل وإلا لكان تدليساً وفيه نظر لجواز أن يكون الراوى ممن لايعرف أن العدالة شرط فى قبول الخبر وحصول غلبة الظن نعم أن هذا تقييد أئمة نقلة الحديث دون غيرهم من العدول لعدم معرفتهم بثقة من نقل الخبر فهذا يبين قوة ما اختاره المالكية ويؤيده أن إرسال الأئمة من التابعين كالشافعى وإبراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم كان مقبولا فيما بينهم من غير نكير وكان كالاجماع على قبول المراسيل من أمثالهم (قيل الصحابة) إذا (أرسلوا وقبلت) روايتهم كما روى أبو هريرة مرسلا من أصبح جنباً فلا صوم له (قلنا) ارسال الصحابة إنما قبل (لظن السماع) من رسول الله صلى الله عليه وسلم لدلالة الصحبة

واحد فيسمى منقطعاً وإن كان أكثر فيسمى معضلا ومنقطعاً وأما فى اصطلاح الأصوليين فهو قول العدل الذى لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدى وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا فى قبوله فذهب الشافعى رضى الله عنه إلى المنع منه إلامسائل ستعرفها واختاره الإمام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله فى المحصول إلى قبوله ونقله الآمدى عن الأئمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين وأئمة النقل مطلقا (قوله لنا) أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الأصل فى المرسل لم تعلم لأن معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده * تمسك الخصم بثلاثة أوجه الأولان اعتراض على ماقلناه والثالث دليل على مدعاه أحدها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبساً غاشاً قلنا لانسلم فان العدل قديروى عن غير العدل أيضاً ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثانى أن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضى صدقه لأن إسناد الكذب ينافى العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لا نسلم أن اسناده يقتضى صدقه بل إنما يقتضى أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله الثالث أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة أى لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا إنما قبلت لأنه يغلب على الظن أن الصحابى سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال فى المحصول فاذا بين الصحابى بعد ذلك أنه كان مرسلا وسمى الأصل الذى رواه عنه وجب قبوله أيضاً قال وليس فى الحالتين دليل على

إذ الظن واجب الإتباع فى مثله قال العبرى وفيه نظر فانهم ماقبلوا خبر أبى هريرة مسنداً حتى أسنده إلى الفضل بن عباس وأيضاً لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب واللازم باطل أقول قبول خبر الصحابة بعضهم أو جميعهم مرسل بعض مما شاع وذاع وإنما لم يقبلوا خبر أبى هريرة لمعارضة الخبر المروى فى أنه عليه السلام جوز صوم من أصبح جنباً إياه ومخالفته إشارة قوله تعالى: «فالآن باشروهن إلى قوله حتى يتبين لكم الخيط الأبيض» فانه يشير إلى

العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابى لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابى لا يقبل أيضاً وهذا موافق لكلامه أولا فإنه أطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابى وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره * واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة ، مع أن المروى عنه صحابى مثله والصحابة عدول فقال بعضهم : لاحتمال روايته له عن التابعين . وقال القرافى : لاحتمال روايته عن صحابى قام به مانع كماعز وسارق رداء صفوان قال (فرعان الأول المُرْسَلُ يُقْبَلُ إذَا تأكّدَ بقَوْلِ الصَّحابىِّ أوْ فَتْوَى أكْثَرِ أهْلِ العِلْمِ الثانى إنْ أرْسَلَ ثمَّ أسْنَدَ قُبِلَ وقيل لا لأنّ إهمالهُ يدلُّ على الضَّعْفِ)
أقول المرسل إذا تأكد بشىء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بأمور منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً كما صرح به فى المحصول أو أرسله راو آخر يروى من غير شيوخ الأول أو عضده قول صحابى أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذى أرسله أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد ، وهذه الستة نص عليها الشافعى ، وممن نقلها عنه الآمدى وكذا

أن الجنابة لاتنافى الصوم كما مر (فرعان) على مذهب الشافعى والتحقيق أنهما من المستثنيات من قاعدة عدم قبول المرسل الفرع (الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابى أو فتوى أكثر أهل العلم) لأنه إذا وافق أحدهما غلب على الظن صحته كما إذا ظهر عدالة راويه للأصل (الثانى) أنه (إن أرسل) الراوى الحديث مرة (ثم أسند) أخرى (قبل) حديثه المرسل لتأيده بالإسناد ثانياً فان قلت العمل حينئذ يكون بالمسند قلنا المراد أنه يعمل ذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند والحاصل أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للمرسل فى ثبوت العمل به لايتوقف على ذلك (وقيل لا) يقبل (لأن إهماله) ذكر الرواة (يدل على الضعف) أى ضعف روايته إما لضعف فى الشرح أو لنوع تدليس فيه ويحتمل أن يكون قوله أرسل وأسند بناء للمفعول ليتناول قسما آخر من المستثنيات ، وهو أن يرسل حديثاً ويسند غير ذلك الحديث وأنه مقبول عند الشافعى أيضاً ومنها أنه يقبل مرسله إذا علم أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل قال الشافعى أقبل مراسيل سعيد بن المسيب لأنى اختبرتها فوجدتها أسانيد وكذا إذا أرسل غيره ما أرسله وعلم أن شيوخهما مختلفة قال العبرى وإنما لم يذكرهما المصنف لأن الأول مسند تحقيقاً والكلام فى المرسل والثانى ضعيف لأن العلم بعدالة الأصل إن لم يشترط فيها المرسل قبل المرسل مطلقاً وإن اشترط لم يقبل ما اجتمع فيه إرسالان وماذكر فى المحصول من أنه يتأيد بإرسال آخر فيغلب

الإمام ما عدا الأول ، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لأصليه الحاصل والمحصول فان قيل ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان فى إثبات الحكم قلنا فائدته فى الترجيح عند تعارض الأحاديث فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه (قوله الثانى الخ) اعلم أن الراوى إذا أرسل حديثاً مرة ثم أسنده أخرى ، أو وقفه على الصحابى ثم رفعه فلا إشكال فى قبوله وبه جزم الامام وأتباعه وأما إذا كان الراوى من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففى قبوله مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح ، وهذه هى مسألة الكتاب فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعى كما قاله فى المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه إلا إذا قال فيه : حدثنى أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا قال : سمعت خاصة والمذهب الثانى لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولاشك أن تركه للراوى مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه إيقاع فى العمل بما ليس بصحيح وإذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الإمام وجوابه إن ترك الراوى قد يكون لنسيان اسمه أو لإيثار الاختصار وذكر فى المحصول بعد هذه المسألة ان الراوى إذا سمى الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل ، وذكر إمام الحرمين مثله فإنه قال : وقول الراوى أخبرنى رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال : وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التى لم يسم حاملها قال (الرابعة يجوزُ نقلُ الحديثِ بالمَعْنى خلافاً لابْن سيرينَ

على الظن صدقه ضعيف لكون شرط القبول منفياً حينئذ أقول نختار أن العلم بالعدالة شرط فيما لم يوجد فيه ما يقوم مقامه فى تحصيل غالب الظن ، وبهذا اندفع ما يقال من أن تأييده بأحد الوجوه سوى الإسناد حاصله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يفيد القبول لأن الظن قد لا يحصل بأحدها أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بالانضمام . المسألة (الرابعة : يجوز نقل الحديث بالمعنى) عند الحسن البصرى وأبى حنيفة ، وأكثر الأئمة (خلافا لابن سيرين) وأبى بكر الرازى ، والكلام فيما أفاد الترجمة معنى للأصل بلا زيادة ولا نقصان ، وساوى للأصل فى الجلاء أو الخفاء لأن متشابه الشرع قد يتضمن أسرار لا يتضمنها المحكم وبالعكس ، ويلزم ذلك من كون الناقل عارفا بمواقع الألفاظ وأن لا يكون الحديث من جوامع الكلم لأنها لا يجاز لفظها وتضمنها معانى كثيرة قد يتغير عن

لنا أنّ الترجمَة بالفارسيَّة جائزة فبالعربيَّةِ أَوْلَى قيل يؤدّى إلى طمسِ الحديثِ قلنا لمَّا تَطابقَا لمْ يكنْ ذلكَ) أقول اختلفوا فى جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الأكثرون واختاره الإمام والآمدى واتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لايجوز وغلط صاحب التحصيل فى اختصاره للمحصول فعزاه للشافعى وحكى الآمدى وابن الحاجب قولا أنه إن كان اللفظ مرادفا جاز وإلا فلا فان جوزناه فشرطه أن يكون الفرع مساوياً للأصل فى إفادة المعنى من غير زيادة ولانقصان وأن يكون مساوياً له فى الجلاء والخفاء لأنه لو أبدل الجلى بالخفى أوعكسه لأحدث حكما لم يكن وهو التقديم أوالتأخير عند التعارض لما ستعرفه فى القياس أن الجلاء من جملة المرجحات وعلله فى المحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه وبالمحكم لأسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الألفاظ فاذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوزأن يروى بالمعنى

الدلالة عليها إذا نقل إلى لفظ آخر ولانزاع فى أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظة بما يرادفها ويوازنها والظاهر أنه محمول على المبالغة فى أن الأولى صورته لاأنه يجب صورته (لنا) أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع محددة بألفاظ مختلفة مع أن ماقال عليه السلام واحد قطعاً والباقى نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع بلا نكير فحل محل الإجماع على جوازه عادة ولنا أيضاً (أن الترجمة) أى تعبير الخبر (بالفارسية جائزة) إجماعا (فبالعربية) أى فالترجمة بالعربية (أولى) بالجواز لأنه أقرب نظماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى والمذكور فى سائر الكتب جواز التعبير بالعجمية من غير تعيين الفارسية فيستفاد من إطلاقه جواز التعبير بالتركية والهندية وغيرهما وأن التكلم بجميع الألسنة واللغات جائزخصوصاً عندالحاجة ولنا أيضاً ماشاع بينهم من أنه عليه السلام قال كذا أو نحوه وهو تصريح بعدم تذكر بعينه وان المروى هو المعنى على أن المقصود بالتخاطب هوالمعنى ولايعتد باللفظ كثيراعتداد (قيل) النقل بالمعنى (يؤدى إلى طمس الحديث) لاختلاف العلماء فى معانى الألفاظ وتفاوتهم فى تنبيه بعضهم على مالايتنبه له الآخر فان نقل بالمعنى مرتين أو مرات فلا ينفك عن تفاوت فى كل مرتبة وإن قل حتى يؤدى إلى إخلال المقصود بالكلية فلا يجوز (قلنا لما تطابقا) أى الترجمة والأصل فى تأدية المعنى بلا تفاوت وتساو فى الجلاء والخفاء كما شرطها (لم يكن ذلك) أى لم يكن النقل مؤديا إلى الطمس لاشتراط ذلك فى كل مرتبة وقد يستدل بقوله عليه السلام نضرالله امرأ سمع مقالتىفوعاها وأداها كما سمعها والجواب ان هذا دعاء لمن نقل بالصورة لكونه أولى

وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الأكثرين (قوله لنا) أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى أنه يجوز أن يترجم الاحاديث أى يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الأحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل تفاوتاً وفيه نظر لأن الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والأولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة وبأنهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً احتج الخصم بأن نقل الحديث بالمعنى يؤدى إلى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم أن لايجوز وبيانه أن الراوى إذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون فى معانى الألفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لايدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لايبقى بينه وبين الأول مناسبة وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لايقع التفاوت قطعا قال (الخامسة إِذَا زَادَ أَحَدُ الرُّوَاةِ وتعدَّد المجْلسُ قُبِلتِ الزِّيادةُ وكذا إنِ اتّحدَ وجازَ الذُّهولُ على الآخرينَ ولمْ يغيِّرْ إعرابَ الباقِ وإن لمْ يُجزِ الذُّهولُ

وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى على أن الناقل بالمعنى مؤد له كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته المسألة (الخامسة إذا زاد أحد الرواة) كحديث واحد شاة فيه لم يرده آخر مثل أن روى أنه دخل البيت وصلى وروى الآخر أنه دخل البيت (وتعدد المجلس) أى مجلس استفادة ذلك الحديث من النبى عليه السلام (قبلت الزيادة) فى تلك الرواية قبولها فى الأصل لعدالة الراوى وسكوت الآخرين عن الزيادة لايقدح لجواز أن يكون تخلف المجلس الذى كانوا فيه عن تلك الزيادة (وكذا إن اتحد) المجلس (وجاز الذهول) عما ضبطه راوى الزيادة (على الآخرين) بأن كانوا قليلين ويجوز أن يمنعهم مانع من الضبط (ولم يغير) إلا زيادة (إعراب الباقى) كما روى فى أربعين شاة شاة روى الآخر فيها شاة سائمة تقبل الرواية لاقتضاء عدالة الراوى قبول الزيادة وعدم كون إمساك الآخر عن روايتها مانعاً عن قبولها لاحتمال أن يعرض له حال ذكره عليه السلام الزيادة ما يمنع عن ضبطها كعطاس أو سهو أو فكر أو اشتغال قلب بدخول إنسان أو غيره واستبعاد شبهة عروضها سهو راوى الزيادة لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه سماع مالم يسمعه وقال بعضهم لايقبل وعن أحمد فيه روايتان (وإن لم يجز الذهول) عليهم عادة بأن

لمْ تُقبلْ وإنْ غيّر الإعرابَ مثلُ فى كلِّ أرْبعينَ شاةً شاةٌ أوْ نصْف شاة طلب التّرجيحُ فإنْ زاد مرّة وحذف أخْرى فالاعْتبارُ بكثْرة المرّات)

أقول إذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال فى قبولها وان كان المجلس واحدا نظرنا فى الذين لايروون الزيادة فان كانوا عددا كثيراً لايجوز فى العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها وإن جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقى كما إذا روى فى أربعين شاةشاة وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لأن أحدهما يروى ضد مايرويه الآخر إذ الرفع ضد الجروإن لم يتغير الاعراب قبلت خلافا لأبى حنيفة لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل فى أثناء المجلس أو على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على أن النبى صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث فى ذلك المجلس مرتين ولم يحضر فى مرةالزيادة ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الإسلام فى العبد المخرج عنه وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال فى الأحكام الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظرا إلى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذى ذكره فى الكتاب اختاره الآمدى فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح

كانوا فى الكثرة بحيث لايتصور غفلة منهم عن مثل تلك الزيادة عادة (لم تقبل) الزيادة وحينئذ يحمل ذلك على أنه سمع الزيادة من غيره عليه السلام وظن سماعها منه إلاأنه زاد قصدا لأنه ينافى عدالته (وإن) كانوا ممن يجوز عليهم الغفلة لقلتهم ولكن (غير) ذلك الزيادة (الإعراب) أى اعراب الباقى (مثل فى كل أربعين شاة شاة أونصف شاة) يعنى كما روى أحدهما شاة والآخر نصف شاة زيادة النصف المغير لاعراب الشاة من الرفع إلى الجر لم يرجح أحد الأمرين وهو قبول الزيادة ولاقبولها على الآخرإلا بمرجح خارجى وهو معنى قوله (طلب الترجيح) أى من وجه آخر خلافا لأبى عبد الله البصرى لأن رواية مالا يوجد فى خبرراوىالزيادةمن الاعراب المخالف رواية زيادة أيضافيتعارضان أقول ولا يخفى أن ظن زيادة كلمة سهو أبعد من السهو فى الاعراب فينبغى أن ترجح رواية الزيادة وأما إذا جهل كون المجلس واحداً أو متعدداً فأولى بالقبول ما اتحد لاحتمال التعدد هذا كله إذا كان راوى الزيادة غير راوى الخبر فيهاوأماإذا كان هو الراوىلهفيهافحكمهماأشار إليه قوله (فإن زاد مرة وحذف أخرى) الزيادة (فالاعتبار بكثرة المرات) حتى

بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصرى كما نقله عنه الإمام وغيره وأما الإمام فشرط فى القبول مع ماقلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح بنفيها فقال أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنثى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظارى له فانهما يتعارضان ونص الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط وممن نقله عنه كذلك إمام الحرمين فى البرهان وفصل بعضهم فقال إن كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت وإن كان الساكت جماعة فلا واختار الأنبارى شارح البرهان أن الراوى ان اشتهر بنقل الزيادات فى وقائع فلا تقبل روايته لأنه متهم وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب وإذا أسند الحديث وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة فى التفصيل السابق (قوله فان زاد) يعنى أن الراوى الواحد إذا زاد فى الحديث مرة وحذف أخرى أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والإعراب كما صرح به فى المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لأن الأكثر أبعد عن السهو إلا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فتأخذ بالأقل فان تساويا أخذنا بالزيادة كما قاله فى المحصول لأن السهو فى نسيان ماسمع أكثر من إثبات مالم يسمع ﴿ فرعان ﴾ أحدهما إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض فان لم يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدى أنه لايعرف فيه خلاف وإن كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار إلى رحالهم ونقل إمام الحرمين فى البرهان عن الشافعى كلاما صريحا فى منع القسم الثانى وظاهراً فى جواز الأول ٭ الثانى اختلفوا فى الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهى التى لم تنقل بالتواتر فاختار الآمدى وابن الحاجب أنه لايحتج بها ونقله الآمدى عن الشافعى وقال فى البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى لأن الراوى لم ينقلها خبراً والقرآن لايثبت إلا بالتواتر وخالف أبو حنيفة فذهب إلى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال

لو كان مرات رواية الزيادة أكثر قبلت وإن كان بالعكس فلا وذلك لأن حمل السهو على ماهو أقل أولى هذا تقرير كلام المصنف ولايتعرض فيه لماتساوى فيه الأمران فى المرات وأما الامام فقد فصل فى المحصول بأن الراوى إن أسندهما إلى مجلين قبلت الزيادة غيرت الإعراب أولا لجواز كون الزيادة فى أحدهما فقط وإن أسندهما إلى مجلس فعلى تقدير التغير يتعارضان وإلا فترجح ما مراته أكثر لأن الأقل أحرى بالسهو إلا أن يقول سهوت فى تلك المرات وإن تساويا رجحت الزيادة لأن المعتول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو

(الكتاب الثالث : فى الإجماع * وهوَ اتِّفاقُ أهلِ الحَلِّ والعقدِ منْ أمَّةِ محمد صلىَّ الله عليهِ وسلم : علىٰ أمْرٍ منَ الأمورِ)

(الكتاب الثالث فى الإجماع وهو) فى اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا ذكر الفاضل وغيره وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على فى معنى عزم على كذا ومنه قوله تعالى: « فأجمعوا أمركم » وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وحقيقته صار ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر أى صار ذا لبن وذا تمر وفى الاصطلاح (اتفاق أهل الحل والعقد) أى أرباب الاطلاق والمنع كالاباحة والحظر وهم المجتهدون وفيه إشارة إلى أنه لا عبرة باتفاق العوام وعدمه وقد شرط البعض ذلك أيضا فيما لا دخل للاجتهاد فيه كما فى نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات بمعنى أنهم لو وقع الخلاف لم يثبت لكنه غير واقع وفيه نظر لأنه من باب رواية الأخبار لا من الإجماع والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل وقوله (من أمة محمد صلى الله عليه وسلم) يخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة وقوله (على أمر من الأمور) مطلقاً ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين فى أمر الحروب ونحوه ورد عليه أنه إن أثم تارك الاتباع فهو أمر شرعى وإلا فلا معنى للوجوب وعند صاحب التنقيح الأمر بالشرعى وأراد بالشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وهو أخص من الدينى لنا وله مثل الحكم بوجود الصانع وخصه النووى بغير المتوقفين على السمع مخرج غير الدينى مثل السقمونيا مسهل فان انكاره لا يكون كفراً وإن فرض الاتفاق عليه بل هو جهل وكذا الدينى الذى يدرك بالعقل والحس المفيدين لليقين لأن الدليل على العقلى هو العقل لا الإجماع وإن فرض بخلاف الشرعى لجواز أن لا يكون مستند الإجماع ثمة قاطعا فالإجماع يفيد القطع والأمر الحسى إن كان ماضياً فالاجماع عليه أخبار فلا يكون من الاجماع المخصوص بأمة محمد عليه السلام ولا يشرط ثمة الاجتهاد وإن كان مستنداً كأمور للآخرة واشراط الساعة فمعرفته لا تمكن إلا بالنقل عن مخبر صادق وقف على المغيبات كالنبى عليه السلام فاجماعهم إنما يعتبر من حيث أنه منقول عمن شأنه كذلك فرجع إلى المحسوس الماضى لا من حيث أنه إجماع على هذا الأمر المستقبل لأنهم لا يعلمون المغيب وفيه نظر لأن العقلى قد لا يكون قطعياً فبالإجماع يصير قطعياً كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وأيضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته كذا ذكر الفاضل أقول فالأصوب حينئذ أن يقال هو اتفاقهم على أمر دينى اجتهادى بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج غير الدينى

وفيهِ ثلاثةُ أبواب الباب الأول : فى بيان كونه حجة وفيه مسائل — الأولى قيلَ مُحالٌ كاجتماعِ النَّاسِ فى وقتٍ واحد علىٰ مأكول واحد وأجيبَ بأنَّ الدَّواعىَ مُختلفَةٌ ثمَّةَ وقيلَ يَتعذَّرُ الوُقوفُ عليهِ لانْتِشارِهِمْ وَجوازِ خَفاءِ واحدٍ منهُمْ وخُمولهِ

والدينى القطعى من العقلى والحسى والظنى من الحسى الماضوى الذى يصير باتفاقهم على الأخبار به أغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذى يصير مشهوراً إذ لادخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقى الأقسام على مالايخفى وقد زادقيداً آخر وهو فى عصرٍ خال من المجتهدين بمعنى زمان ماقل أو كثر لئلا يلزم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان أو لايتحقق إلى إجماع جميع المجتهدين للآخر ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن لتصريح به أنسب فى التعريفات كذا ذكر الفاضل (وفيه) أى فى هذا الكتاب (ثلاثة أبواب الباب الأول فى بيان كونه) أى الإجماع (حجة وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فى أن انعقاده جائز وكذا الوقوف عليه (قيل) انعقاده ممتنع وهو قول النظام وبعض الشيعة لأن اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد الغير الضرورى (محال) عادة (كاجتماع الناس فى وقت واحد على مأكول واحد) كالدهن الأبيض مثلا (وأجيب بأن) الفرق ظاهر لأن (الدواعى) أى دواعى الناس (مختلفة ثمة) أى فى المأكول لاختلاف الطبائع والأمزجة فلم يوجد هناك اتحاد داع إلى اتفاقهم على هذه الأكلة بخلاف الحكم الواحد لجواز أن يكون ثمة سند قاطع أو ظنى يدعو الكل إلى الاتفاق عليه قال العبرى وفيه نظر ولعل وجهه ما قيل إن كان قاطعاً فالعادة تحيل عدم نقله فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع وإن كان ظنيا فالاتفاق عليه ممنوع عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار والجواب منع ماذكر كيف والقاطع قد يستغنى عن نقله لحصول الإجماع الذى هو أقوى منه لأنه لا يحتمل النسخ وان إيقاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة والظنى قد يكون جلياً واختلاف القرائح والأنظار على ما أشار اليه العبرى والمحقق أى لو سلم حصول انعقاده لكن (وقيل يتعذر الوقوف عليه) أى على ثبوت الاجماع من أهله لتوقفه على معرفتهم وأن كلا منهم أدى بذلك الاعتقاد أو أنهم اجتمعوا على ذلك ومعرفة هذه الأمور متعذرة اما الأول فلانتشارهم فى الاقطار فان من الشرقى من لايعرف علماء الغرب كلهم عادة وبالعكس والجواز خفاء بعضهم فى سجن بحيث لايشهر وجواز خمول بعضهم لاعراضه عن الخلق وإقباله على الحق وتركه حب الجاه والاشتهار أو لكونه مجهول النسب نازل الرتب وإلى ماذكرنا على الترتيب أشار بقوله (لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله) وإذا كان كذلك فلا يتفق أن

وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر فى أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين) أقول الاجماع يطلق فى اللغة على العزم قال الله تعالى: «فأجمعوا أمركم وشركاءكم» أى اعزموا وعلى الاتفاق يقال: أجمعوا على كذا أى اتفقوا عليه مأخوذاً مما حكاه أبو على الفارسى فى الإيضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم أبقل المكان وأثمر أى صار ذا بقل وثمر وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك فى الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما فى معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف فى الإجماع وقوله أهل الحل والعقد أى المجتهدين نخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فإنه ليس باجماع وقوله: من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فانه ليس باجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الإمام وصرح به الآمدى هنا ونقله فى اللمع عن الأكثرين وذهب أبو إسحق الاسفراينى وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الآمدى هذا الخلاف فى آخر الإجماع واختار التوقف، وقوله: على أمر من الأمور شامل الشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الشرعيات كحله البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية فالأولان لا نزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه إمام الحرمين فى البرهان فقال: ولا أثر للاجماع فى العقليات فان المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الأول وبه جزم الإمام والآمدى وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب وجوب

يثبت عن كل أحد من علماء الشرق والغرب انه حكم فى المسألة الفلانية بالحكم الفلانى، وأما الثانى: فلجواز كذب واحد منهم وهو معنى قوله: (وكذبه خوفاً) أى من الظالم أو من مجتهد آخر عظيم المنصب أفتى بذلك فان قلت الافتاء على خلاف اعتقاده لا يلزم أن يكون كذباً فان الكذب مالا يطابق الواقع لا للاعتقاد قلنا: معنا كونه كذبا عند تعينه أو فى الواقع لأن معنى الافتاء أن الحكم فى هذه الصورة عندى كذا وليس عنده كذلك فيكون خلاف الواقع. وأما الثالث: فلجواز أن يتشعب الأمة فى حكم إلى مثبت وناف أو متوقف ثم ينقلب المثبت نافياً والنافى والمتوقف مثبتاً فيلزم افتاء الكل بالاثبات، وليس باجماع لعدم الاجتماع وهذا معنى قوله: (أو رجوعه) أى جواز رجوع واحد منهم (قبل فتوى الآخرى وأجيب) عن الاعتراض (بأنه لا يتعذر) الوقوف على الاجماع (فى أيام الصحابة فانهم) خصوصاً المجتهدين منهم (كانوا محصورين قليلين) غير

العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور فان الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور وهذا وإن كان مجازاً فى الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالى فى مقدمة المستصفى وهذا الحد فيه نظر من وجوه أحدها ما أورده الآمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولابد منه * الثانى : أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم بدونه مع أنه قد تقدم من كلام المصنف فى النسخ فى الكلام على أن الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به أن الاجماع لاينعقد فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الأمة وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع فى الصورة ذكرناها لأنه عليه الصلاة والسلام قد شهد لأمته بالعصمة كما سيأتى فى الأدلة بل لو شهد بذلك الواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لهذه المسألة * الثالث : المحدود إنما هو الاجماع الاصطلاحى المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن فى العصر غيره فان الامام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الآمدى وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغير اجتهاده ففى الأخذ بالثانى نظر يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه * واعلم أن البحث فى الاجماع يقع فى ثلاثة أمور فى حجيته وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتمل على ثلاثة أبواب لبيان الأمور الثلاثة وبدأ بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان إمكانه وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الخ يعنى أن بعضهم ذهب إلى أن الاجماع محال لأن اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم فى وقت واحد على مأكول واحد وجوابه أن دواعى الناس مختلفة ثمة أى فى المأكول لاختلافهم فى الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر (قوله وقيل يتعذر) أى ذهب بعضهم إلى أن الاجماع ليس

كثيرين مشهورين غير خاملين وكان قوة دينهم تمنعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم ، ولم ينقل فى إجماعهم رجوع البعض عن فتواه قبل فتوى الآخر وإلا لاشتهر لايقال لايلزم إلا حجية بعض الاجماع ، والمدعى حجية الجميع لأنا نقول : المدعى أنه فى الجملة حجة نقضاً لقول المخالف أنه ليس بحجة أصلا ويجاب أيضاً بأن ماذكرتم تشكيك فى مصادمة الضرورى فلا يقبل فانا نعلم قطعاً أن جميع السلف أجمعوا على تقديم الدليل القاطع على

محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة أعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد والوقوف على الثلاثة متعذر أما الأول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيراً أو محبوسا فى مطمورا أو منقطعاً فى جبل ولأنه يجوز أن يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين وأما الثانى فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضى الله عنه من ادعى الاجماع فهو كاذب وأجاب المصنف رحمه الله بأن الوقوف عليه يتعذر فى أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا فى موضعه وهذا الجواب ذكره الإمام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا فى زمان الصحابة وعلل بما قلناه نعم ولو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والآمدى وغيرهما أنه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتج إلا باجماع الصحابة وهو رواية لأحمد ☆ (الثانية أنّه حجّةٌ خلافاً للنَّظَّامِ والشِّيعةِ والخَوارجِ لنا وجوه الأول أنّه تعالى جَمعَ بيْن مَشاقَّةِ الرّسولِ واتّباعِ غيْرِ سَبيلِ المؤْمنينَ فى الوعيد حيْث قالَ ومَنْ يُشاقِقِ الرّسولَ منْ بعْدِ ما تَبيّنَ لهُ الهُدى الآية فيَكونُ محرَّماً

المظنون وماذاك إلا بثبوته عنهم ونقله إلينا وبهذا اندفع مايقال من أن نقل الاجماع بالتواتر إلى من يحتج مستحيل أو يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم ويبلغوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة من طبقة إلى ان يتصل بنا كذا ذكر المحقق المسألة (الثانية أنه) أى الاجماع (حجة) عند الجمهور (خلافاً للنظام والشيعة والخوارج) وقيل المخالف بعضهم وأما قول أحمد من ادعى الاجماع فهو كاذب كأنه استبعاد الاطلاع عليه ممن يدعيه دون أن يعلمه غيره لا إنكار حجيته (لنا) على حجيته (وجوه الأول أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول) عليه السلام وبين مخالفته الحرام (و) بين (اتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول) الآية وتمامها (من بعد ماتبين له الهدى الآية) ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (فيكون) متابعة غير سبيل المؤمنين (محرما) وإلا لما جمع بينهما وبين المشاقة المحرمة فى ترتب الوعيد عليه لامتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول أو فتوى تخالف قولهم وفتواهم

فيجبُ اتباعُ سَبيلِهِمْ إذْ لا مَخْرَجَ عنهما . قيل رتّب الوعيدَ على الكلّ قلنا بَلْ على كلّ واحدٍ وإلاّ لَغَا ذِكرُ المخالفةِ قيل الشّرط فى المَعْطوفِ عليه شرْطٌ فى المَعْطوف قلنا لا وإنْ سُلّم لمْ يَضُرّ لأنّ الهُدَى دليلُ التّوحيدِ

(فيجب اتباع سبيلهم) أى متابعة قولهم وفتواهم (إذ لا مخرج عنهما) أى لاخروج للاتباع عن القسمين فاذا حرم أحدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الآخر وهو اتباع سبيلهم هو المعنى بالاجماع وذلك لأن سبيلهم وغيره نقيضان فاذا تركا يلزم ارتفاعهما فلا خروج عنهما كذا ذكر الجاربردى قال قلت قلت لانسلم ذلك لجواز كون السبيلين المتخالفين أخصين من أعم فيمكن تركهما باتباع أخص ثالث قلنا هو غير سبيلهم أيضاً كما سيجىء فان (قيل رتب الوعيد على الكل) وهو المجموع من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين ولا يلزم من حرمة المجموع حرمة كل من الآخر (قلنا بل) الوعيد مرتب (على كل واحد) منهما (وإلا) أى وإن لم يكن مرتبا على كل (لغا ذكر المخالفة) أى مخالفة سبيل المؤمنين لاستقلال المشاقة إن وجد منافى استحقاق التعذيب أقول قد كان ترتبه يختلج فى ذهنى إلى المشاقة وإن استقلت لكن يجوز أن يكون حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشاقة وترتب الوعيد على المجموع من حيث أن المخالفة ليست بحرام إلا بالضم إلى المشاقة لا من حيث العكس وقد وجدت بعد حين فى كلام الفاضل مايشير اليه وان العلامة جعله واردا فان قلت الأصل استقلال كل منهما والتوقف يتوقف على شرطية المشاقة أو عليتها فن ادعى فعليه البيان قلنا لانسلم أن الأصل ذلك كيف وهو على وزان من دخل الدار وجلس فله كذا وكان القياس أن لا يستقل شىء منهما يترتب الجزاء عليه إلا أن هناك وجد مايدل على استقلال الأول بدون الثانى فيبقى عدم استقلال الثانى بدون الأول على ما كان فان قلت يوجد دليل على استقلال الثانى بذلك أيضا وهو قوله عليه السلام من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية وغيره من النصوص قلنا هو استقلال ابتدائى مع أنا لانسلم دلالته على ترتب الوعيد المذكور فى الآية على المخالفة فان (قيل) سلمنا ذلك لكن (الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف) يعنى أن ترتب الوعيد على المشاق التى هى المعطوف عليه مشروط بتبين الهدى فيشترط فى ترتبه على المعطوف عليه وهو مخالفتهم واللام فى الهدى للاستغراق ومن جملة الهدى سند الاجماع فيجوز أن لا يحصل ذلك للمخالف فلا يكون المخالفة حينئذ حراما وأشار الشارح إلى أن المعنى أن مخالفة الاجماع حرام على تقدير تبين جميع أنواع الهدى حتى دليل الاجماع وحينئذ لافائدة فى الاجماع لأنه إذا علم الدليل فالحجة الدليل لا الاجماع أقول وفيه نظر لا يخفى (قلنا لا) نسلم وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الامور (وإن سلم) ذلك (لم يضر) ماذكر (لأن الهدى) فى الآية المراد به (دليل التوحيد

والنُّبوَّةِ قيل لا يوجبُ تحْريمَ كلِّ ما غايَرَ قلنا يَقتضى لجَواز الإسْتثناءِ قيل السَّبيلُ دليلُ المُجْمعين قلنا حَمْلهُ على الإجماعِ أوْلى لعُمومهِ قيل يَجبُ اتِّباعهُم فيما صاروا بهِ مؤمنينَ قلنا حينئذٍ تكون المخالفة المُشاقة قيل يُترَكُ الإتِّباع رُأساً

والنبوة) لا لجميع الدلائل الأصولية والفروعية وإلا لم يكن المشاقة فى عهده عليه السلام حراماً إذ لا يتبين فى عهده جميع الأدلة وحينئذ يكون مخالفة الاجماع بعد انعقاده حراماً وإن لم يتبين المخالف الدليل الذى اعتمد عليه المجمعون فان (قيل) الآية توجب حرمة اتباع بعض ما يغاير سبيلهم (لا يوجب تحريم) اتباع (كل ما غاير) لأن لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فيجوز أن يراد الكفر ومما يؤكد ذلك أنها نزلت فى شأن المرتد (قلنا يقتضى) تحريم اتباع كل مغاير لأنه عام (لجواز الاستثناء) منه كما يقال من أطاع غير أمرى ضربته إلا أمر أخى وسبب النزول لا يخصص أو العبرة لعموم اللفظ وأما شك الجاربردى بأن من قال من دخل دارى فله كذا يفهم منه العموم عرفاً وشرعا فبعيد إذ الكلام فى عموم من وكأن لفظة غير سقط من القلم والصواب من دخل غير دارى فان (قيل) لو سلم العموم لكن (السبيل) أى المراد به (دليل المجمعين) اتفاقهم لأنه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق المشى يحمل على أقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما أو الحركة فى المقدمات موصلة إلى المطلوب كالحركة فى الطريق (قلنا حمله على الإجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ) الدليل قول الله وقول رسوله وحينئذ (تكون المخالفة) أى مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل (المشاقة) أى عنها فيلزم التكرار فى الآية والأصل عدمه فيحمل على الإجماع لئلا يلزم ذلك وإطلاق السبيل على ما يجتازه الانسان شائع كقوله تعالى : « قل هذه سبيلى » ولذا سمى معتقد الحب لشخص مذهبه ولا نسلم أن ما ذكرتم أقرب وما ذكرتم فى إشارته ليس بيان العلاقة قال الخنجى يجوز أن يكون دليل الاجماع القياس أو آية عامة أو سنة غير قطعية لمخالفتها غير المشاقة فلا يلزم التكرار قال العبرى وفيه نظر لأن مخالفة الآية عامة كانت أو خاصة ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليله الذى هو الآية أقول لا نسلم أن مخالفة الظنى من الكتاب والسنة مشاق خصوصاً إذا كانت لتأويل وقوله ومخالفة القياس مخالفة الآية الظاهر أنه أراد بالآية قوله فاعتبروا ولا يخفى أن ذلك إنما يصح لو أنكر أصل القياس لا ما إذا خالف قياساً خاصاً على أن دلالة فاعتبروا على أصله غير قطعى لما عرف من الاختلاف المشهور فى المراد من الاعتبار فان (قيل) لا يلزم وجوب اتباع سبيلهم وإن حرم اتباع غير سبيلهم وإنما يلزم لو لم يكن واسطة وهو منتف إذ قد (يترك الاتباع رأساً)

قلنا التركُ غيرُ سبيلِهم قيل لا يَجبُ اتّباعُهم فى فعلِ المُباحِ قلنا كاتّباعِ الرّسولِ عليه الصّلاةُ والسّلامُ قيل المُجْمِعونَ أثْبَتوا بالدّليلِ قلنا خُصَّ النّصُّ فيهِ قيل كلُّ المؤمنِين المَوجودينَ إلى يومِ القيامةِ قلنا بلْ فى كلّ عصرٍ لأنَّ المقصودَ العَملُ ولا عملَ فى القيامةِ) أقول ذهب الجمهور إلى أن الاجماع حجة يجب العمل به خلافاً للنظام والشيعة والخوارج فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدى أن الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الشيعة فانهم يقولون أن الاجماع حجة لا لكونه إجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتى فى كلام المصنف وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافى فى الملخص أن إجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة فى إجماع طائفتهم لا غير لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم وكلام المصنف تبعاً للامام يقتضى أن النظام يسلم

بأن لا يتبع لا هذا ولا ذاك فيتحقق الواسطة (قلنا الترك) أى ترك متابعة سبيلهم (غير سبيلهم) فيكون حراماً فان (قيل) لو صح ما ذكر لوجب اتباعهم فى فعل المباح عند اتفاقهم عليه لكن (لا يجب اتباعهم فى فعل المباح) وإلا لكان المباح واجباً فيكون مخصوصاً باتباع بعض سبيلهم كالإيمان مثلا فلا يلزم حجيته للاجماع (قلنا) اتباع المؤمنين (كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام) أى وجوب متابعتهم كوجوب متابعته عليه السلام وكما خص فعل المباح عن الثانى خص عن الأول وبقى العام فيما عداه حجة أو يقول المتابعة هو الاتيان بفعل الغير على الوجه الذى فعله ذلك الغير واجباً كان أو مباحا قال (قيل المجمعون أثبتوا) الحكم المجمع عليه (بالدليل) هو سندهم فى الاجماع فاثبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم فوجب علينا الاتباع فى ذلك بأن نثبته بذلك الدليل أيضاً لا بالاجماع فلا يكون الاجماع فيه حجة (قلنا خص) هذا العام (النص فيه) أى فى وجوب الاستدلال بذلك الدليل بأن خص منه هذا بالوجوب لظهور أنه إذا تعددت الأدلة لا يتعين أحدهما للتمسك فان (قيل) المراد بالمؤمنين (كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة) لأنه عام ولا يلزم فيه حرمة مخالفة الموجودين فى عصرنا فلا يكون إجماعهم حجة كذا ذكر الجاربردى وذكر العبرى أن المراد الكل فاتباعهم مستحيل قطعاً فلا يمكن حمله على الوجوب وإلا لزم التكليف بالمحال (قلنا) لا نسلم أن المراد ما ذكرتم (بل) الموجودين (فى كل عصر) فيجب فى كل عصر متابعة الموجودين فيه فهو وإن كان عاماً لكنه مخصوص بالدليل (لأن المقصود) باتباع سبيلهم (العمل) بمقتضاه (ولا عمل فى القيامة)

إمكان الاجماع وإنما يخالف فى حجيته والمذكور فى الأوسط لابن برهان ومختصر ابن وغيرهما أنه يقول باستحالته (قوله لنا) أى الدليل على كونه حجة من ثلاثة أوجه اه وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال نوله ماتولى ونصله جهنم فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً لانه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين المحرم الذى هو المشاقة فى الوعيد فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال فى وعيد بأن تقول مثلا إن زنيت وشربت الماء عاقبتك وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا مخرج عنهما أى لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (قوله قيل رتب الوعيد الخ) أى اعترض الخصم بتسعة أوجه * أحدهما أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أى على المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الأختين * والجواب أنا لانسلم أنه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد إذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لأن المشاقة مستقلة فى ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل وهو أولى مما قالاه * الثانى سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله تعالى: «من بعدما تبين له الهدى» والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكونه فى حكمه والهدى عام لاقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه وإذا تبين ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين * أحدهما لانسلم أن كل ما كان شرطاً فى المعطوف عليه يكون شرطاً فى المعطوف بل العطف إنما يقتضى التشريك فى مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم غير مرة * الثانى سلمنا أن الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع فى أن الهدى المشروط فى تحريم المشاقة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطا فى اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه * الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» توجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه

. . .   .

بما لاخلاف فيه والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الاضافة ويدل عليه أن يصح الاستثناء منه فيقال إلاسبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم أن إضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفى التعميم بمثلها نظر يحتاج إلى تأمل فقد يقال إن هذه الإضافة لاتقتضيه ويكون العموم تابعاً للتعريف كما كان الاطلاق تابعاً للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف فى جمع من الجموع فإنها لاتقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لانسلم أن السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة هو الطريق الذى يمشى فيه وقد تعذرت إرادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو إما قول أهل الإجماع أو الدليل الذى لأجله أجمعوا والثانى أولى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا إلى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الإجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على مايختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى : « قل هذه سبيلى » وإذا كان كذلك فحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلايعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الإمام وفى كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة لأن دليل الإجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى فى كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس: لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شىء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين ، ويدل عليه أن الآية الكريمة نزلت فى رجل ارتد ولأنه إذا قيل : لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التى بها صاروا صالحين دون غيرها كالأكل والشرب ، وأجاب المصنف بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان وسمى بذلك لأنه فى شق أى فى جانب ، والرسول صلى الله عليه وسلم فى جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار * السادس : سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم أنه لا مخرج عنها ممنوع فان بينهما واسطة وهى أن يترك الاتباع أصلا ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم ، والجواب أن ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضا فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم ، وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد وأجاب الامام بجواب آخر وهو أن قول القائل لاتتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه فى

. . .   .

العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لاتتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضاً لكان ركيكا نعلم لو أخر لفظة الغير فقال لاتتبع سبيل غير الصالحين فانه لايفهم منه الأمر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهى عنه أيضاً * السابع : سلمنا وجوب الاتباع لكنه لايجب فى كل الأمور لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لايجب متابعتهم على فعله وإلا لكان المباح واجباً وإذا لم يجب اتباعهم فى الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما اتفقنا عليه وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين * أحدهما : أن اتباعهم فى المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ماقلناه فى وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فى المباح وهو اعتقاد إباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لا على جهة أخرى * الثانى أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم فى كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأسى لدليل ولم يقدح فى الدلالة على الباقى فكذلك الأول * الثامن : لانسلم أيضاً أن المتابعة تجب فى كل الأمور وذلك لأن المجمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه أن الإجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول إن وجب علينا إثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لايجوز ، وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى وأيضاً فانكم لاتقولون بوجوب إثباته بالدليل وأجاب المصنف بأن اتباعهم واجب فى كل شىء إلا ماخص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لأن الحكم قد ثبت باجماعهم وإذا ثبت فلا يحتاج فى إثباته إلى دليل آخر * التاسع : سلمنا ماقلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لأن لفظ المؤمنين جمع محلى بالألف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الأمة وأجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون فى كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً فى الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة لأنه لاعمل فى القيامة قال (الثانى قوله تعالى : « وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا » عدلهم فتجب

الوجه (الثانى : قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ») أى عدلا نقلا عن أئمة اللغة ولقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها ولأن الوسط هو البعيد عن طرفى الافراط والتفريط ، وما هو كذلك يكون خيراً وعدلا والله تعالى (عدلهم فتجب

عصمتهم عن الخطإ، قولاً وفعلاً كبيرةً وصغيرةً بخلاف تعديلنا فإن قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت أداء الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فإن الكل يكونون

عصمتهم عن الخطإ قولا وفعلا كبيرة وصغيرة) إذ من عدله الله يكون معصوما البتة وإذا ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة قوله (بخلاف تعديلنا) جواب سؤال تقديره أن التعديل لايوجب عصمة المعدل عن جميع الخطايا كما فى تعديلنا وتقرير الجواب أن تعديله بخلاف تعديلنا لأن العالم بالسر والعلانية فمن عدله كان معصوماً ونحن لانعلم خطاياه الخفية فان قلت فحينئذ يلزم أن لا يكون فى هذه الأمة خطأ وعصيان والأمر بخلافه قلنا الأمر عنه إجماعهم على أمر كذلك لأنهم من حيث أنهم أمة محمد مجموعون على هذا الأمر لاخطأ فيهم ولاعصيان ألبتة فان (قيل العدالة) لكونها فعل الواجبات والكف عن المحرمات (فعل العبد والوسط فعل الله تعالى) أى مخلوقة لكونه مجعولا له كما يشير إليه قوله تعالى : « جعلناكم أمة وسطاً » فلايكون جعلهم وسطاً جعلهم عدلا (قلنا) كون العدالة فعل العبد لاينافى كونها وسطا إذ (فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا) لما ثبت فى علم الكلام من أن الفاعل الحقيقى بلاواسطة مؤثر آخر فى جميع الموجودات الممكنة هو الله تعالى كما هو رأى الأشاعرة والصوفية فان قلت تعديل الله إياهم لاينافى صدور الصغيرة عنهم أو هى لاتقدح فى العدالة فيجوز أن يكون اجماعهم من جملة صغارهم قلنا الاصرار مناف والمجمعون مصرون على إجماعهم هذا ماقالوا أقول سلمنا عدالة الجميع وأنه لايصدر عنهم كبيرة ولا صغيرة إصراراً ولا يلزم منه أن لايصدر عنهم الخطأ المؤدى اجتهادهم إليه لأنه ليس بعصيان لامن الكبائر ولا الصغائر ولذا يكون المجتهد مأجوراً وإن أخطأ فإن قلت لا يجوز اجتماعهم على الضلالة للحديث والخطأ ضلالة قلنا هذا استدلال مستقل مع أنا لانسلم أن الخطأ الاجتهادى ضلالة فان قلت تعديل الله إذا أوجب عصمتهم وجب أن لا يقروا على الخطأ كالنبى عليه السلام قلنا لانسلم أن التعديل يوجب العصمة عن كل مافيه معصية حتى الإقرار على الخطأ اللهم إلا أن يقال اجتماع الجم الغفير من جميع مجتهدى عصر على الخطأ بعيد فالظاهر إصابتهم من أن هذا استدلال ابتدائى أيضاً (قيل) دلالة الآية على أنهم (عدول وقت أداء الشهادة) فلا يجب عدالتهم إلا فى هذا الوقت لأنها إنما تعتبر حال الأداء لا حال التحمل ومعلوم أن شهادتهم فى الآخرة فلايجب عصمتهم فى الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة (قلنا حينئذ لا مزية لهم) أى لأمة محمد عليه السلام على غيرهم مع أن الآية سيقت لتمدحهم (فإن الكل) أى جميع الأمم (لا يكونون

كَذٰلِكَ الثالث قالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي على خَطإٍ ونظائرُه فإنها وإنْ لمْ تَتَواتَرْ آحادُها لكنِ المُشتَرَكُ بَيْنَها مُتواتِرٌ والشِّيعةُ عَوَّلوا عَليهِ لاشْتِمالِه على قَوْلِ الإمامِ المَعْصومِ) أقول الدليل الثانى على أن الإجماع حجة قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » وتقريره أن الله تعالى عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهرى والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أى عدولا هذا لفظه ولأنه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لأنا نسلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون

كذلك) أى عدولا فى الآخرة لاستحالة ارتكاب الخطإ حينئذ فى محصول الإمام لو أريد صيرورتهم عدولا فى الآخرة لقيل سيجعلكم أمة وسطاً وفيه نظر لأن الأمر الواجب الوقوع فى حكم الواقع كذا ذكر العبرى واستدل أيضاً بأنه لو لم يكن الاجماع حجة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع واللازم باطل أما الملازمة فلأن العادة تحكم قطعاً بأن جميعهم لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ أو ظن فهناك قاطع بلغهم فالمخالف مخطىء بالاجماع حق ولا ينقض باجماع الفلاسفة من السلف على قدم العالم وإجماع اليهود أن لا نبى بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل لأن الفرق فى الشرعيات هو القاطع والظنى بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه وأشباه الصحيح والفاسد فيه كثير وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع للآحاد فى الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا ويقال على أصل الدليل إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجية لزم إثبات الإجماع بالإجماع وإن قلتم الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف وقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو مصادرة الجواب أن المدعى حجية الاجماع وما يتوقف عليه ذلك وجود صورة من الاجماع يمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا ولا خفاء أن ذلك لا يتوقف على حجيته الإجماع (الثالث قال النبى صلى الله عليه وسلم : لا تجتمع أمتى على خطإ ونظائره فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا) أى اعتمدوا (عليه) أى الاجماع وجعلوه حجة (لاشتماله على قول الإمام المعصوم) أو عندهم أن زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم لأنه لطف وهو واجب على الله تعالى عندهم والاجماع لكونه رأى

عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصى بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين * أحدهما أن العدالة فعل العبد لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله : « جعلناكم أمة وسطاً » فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطاً عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته وجوابه ان فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر فى علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى * الثانى سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الأمة عدولا فى الآخرة لا فى الدنيا ونحن نسلمه والجواب أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها فيتعين حمله على الدنيا لأنا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول وفى الجواب نظر لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصى وإنكار التبليغ إليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف ولا تكليف فى الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى : « جعلناكم » ولم يقل سنجعلكم نعم لقائل أن يقول أن الآية لا تدل على المدعى لأن العدالة لا تنافى صدور الباطل غلطاً ونسياناً سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد أن يتبع كل ما كان حقاً فى نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا كل مجتهد مصيب (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على أن الإجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على الخطأ ونظائره من الأحاديث كقوله لا تجتمع أمتى على الضلالة وكقوله سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتى على الضلالة فأعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلال وروى ولا على خطأ وكقوله يد الله مع الجماعة إلى غير ذلك فان هذه الأحاديث وإن لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده فى هذه الأخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط فى كثير من النسخ وادعى الآمدى أنه أقرب الطرق فى إثبات كونه حجة قاطعة وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الإمام فقال دعوى التواتر المعنوى بعيد لأنا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر فما الدليل عليه وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه

جميع الأمة مشتمل على قول الإمام فالحجة فى الحقيقة عندهم قوله للاجماع من حيث هو فلا ينافى ذلك ما مر من أن الاجماع حجة خلافاً للشيعة إذ المراد به الاجماع من حيث هو مع

لم يرد فى كل الأحاديث وقد تلخص أن الأدلة التى قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا ان الإجماع ظنى كما صححه الإمام وأتباعه واقتضاه كلام الآمدى لكن الأكثرون على أنه قطعى (قوله والشيعة عولوا عليه) يعنى أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون فى كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصى وذلك الإمام لابد أن يكون معصوماً وإلا لافتقر إلى إمام آخر ولزم التسلسل وإذا كان الإمام معصوما كان الإجماع حجة لاشتماله على قوله لأنه رأس الأمة ورئيسها لا لكونه إجماعاً وجوابه أن ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملا ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفا وتقية وذلك كله ينافى المطلوب وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال * (الثالثة قالَ مالكٌ رضىَ اللهُ عنه إجماعُ أهلِ المَدينةِ حُجَّةٌ لقَوْلِهِ عَليْهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ إنَّ المَدينَةَ لَتَنْفِى خَبَثَها وهُو ضعيفٌ .

قطع النظر عن قول الإمام المسألة (الثالثة قال مالك رضى الله عنه إجماع أهل المدينة) بدون غيرهم (حجة) لأنهم عن الخطأ لأنه خبث وهو منفى عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة لتنفى خبثها وهو ضعيف) لأنا لا نسلم أن الخطأ الاجتهادى خبث وإلا لم يؤجر المجتهد المخطىء وقيل لأنه لاعموم فيه فلا يشمل جميع أنواع الخبث وذلك لأنه مفرد ولأنه وارد فى جماعة كرهوا الإقامة بالمدينة وفيه نظر أما فى الأول فلأنه يجوز لاشتباه وهو آية العموم على أنه روى بلفظ العموم أيضاً وأما فى الثانى فلأنه لاعبرة لخصوص السبب قال المراغى ووجه الضعف أنه لادلالة للحديث على الدوام فلا يجب انتفاء الخبث دائما وفيه نظر إذ الحكم فى حكم ثبت بقاؤه حتى يوجد ماينافيه وأيضا لو صح لما تم التمسك بآية المشاقة وبقوله عليه السلام لاتجتمع أمتى على الضلالة لعدم اقتضائها الدوام ولا يلزم دوام حرمة المشاقة ولادوام عدم اجتماعهم على الضلالة واعترض بأن الخبر غير عام لجواز الخطأ على بعض أهل المدينة وإلا لكان قول كل منهم حجة وحينئذ لايبقى حجة أقول المراد جميع أهل المدينة كما هو الظاهر فدلالة الخبر على نفى الخطأ منهم أعم من أن ينفى عن كل منهم أو عن الجميع من حيث هو الجميع وانتفاء الشق الأول بدليل لاينافى بقاء الثانى قال الخنجى واحتج الجمهور بأن لفظ المؤمنين فى الآية والأمة فى الخبر لايقتضيان حجية اتفاق أهل المدينة دون غيرهم قال قلت هذا ضعيف إذ لايلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجتماعهم دلالتهما على عدم الحجية لجاز وجود دليل آخر على حجية اتفاقهم قلنا الأصل عدم دليل آخر قال العبرى وفيه نظر إذ للسائل أن يقول هناك دليل آخر على

الرابعة قالَ الشِّيعةُ إجماعُ العترَةِ حجّة لقوله تعالى : « إنَّما يُريدُ اللهُ ليُذْهِبَ عنكمُ الرِّجْسَ أهلَ البيْتِ ويُطهِّرَكمْ تطهيراً » وهمْ عليّ وفاطمةُ وابْناهما رضوان الله عليهم لأنَّها لمَّا نزلتْ لفَّ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلام عليهمْ كساءً وقالَ : (هٰؤلاءِ أهلُ بيْتي »

حجيته وهو الخبر الدال على نفى الخبث عنهم أى الخطأ قال المدقق ان إجماعهم حجة لقضاء العادة بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لايجمعون إلا عن راجح فقوله مثل الجمع تنبيه على أن لاخصوصية المدينة وإنما اتفق منها ذلك ولو اتفق فى غيرها لكان كذلك قوله المنحصر أراد الانحصار فى المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها لأن هؤلاء إذا كانوا مجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويبتغون الصواب فيبعد أن لايطلع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه وقوله الأحقين بالاجتهاد احترازعن منحصرين فى موضع غير مهبط الوحى وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول عليه السلام وفعله وفعل أصحابه فى زمانه ووجوه الترجيح فانه لاشك أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك قيل وهو ضعيف فانه ليس كل من يتمسك بالعادة يسمع منه فانه لايؤمن عن المعارضة بالمثل وأيضاً فى تمشية هذا يلزم حجية اجتماع العترة إذ العادة تقضى بأنهم أقرب إلى النبى عليه السلام وأزكى وأفطن من غيرهم وهو المعتبر فى الاجتهاد دون كثرة العدد مع اشتماله على قول على رضى الله عنه وهو الذى بلغ فى غذارة العلم وعلو رتبته فيه حداً قال لو أسندت لى وسادة لحكمت بين أهل التوراة بالتوراة وأهل الإنجيل بالإنجيل وأهل الزبور بالزبور وأهل الفرقان بالفرقان فيكون قوله كاشفاً عن سند راجح على سند الكل أيضاً يلزم أن يكون إجماع الخلفاء الأربعة حجة لأن العادة تقضى بأن هؤلاء الذين هم أوتاد الدين يبعد منهم الإجماع على الخطأ المسألة (الرابعة : قال الشيعة) كالإمامية والزيدية (إجماع العترة) أى عترة الرسول عليه السلام (حجة) سواء كان مع مخالفة غيرهم أو عدم المخالفة والموافقة بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم وإلا كان إجماعا سكوتياً (لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ») والخطأ رجس فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه (وهم على وفاطمة وابناهما) الحسن والحسين (رضوان الله عليهم) أجمعين (لأنها لما نزلت) هذه الآية (لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتى) فيكون اجماعهم مصوناً عن الخطأ حجة أقول لانسلم أن الخطأ الاجتهادى رجس وقيل اللام فى الرجس يجوز أن تكون للعهد الذهنى أو الجنس لا للاستغراق ودفع بأنه قد تقرر أن اللام تحمل على الاستغراق اذا لم يكن ثمة عهد

ولقوله عليه الصلاةُ والسلام : إنى تارك فيكمْ ما إنْ تمسَّكتمْ بهِ لنْ تضلُّوا كتابَ اللهِ وعِترتى) أقول ذهب الامام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة أى إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا فى المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن إجماعهم حجة فى المنقولات المشتهرة خاصة كالأذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافى فى تنقيحه قال والصحيح التعميم فى هذا وفى غيره لأن العادة تقضى بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة لتنفى خبثها ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفياً عن أهلها فانه لو كان فى أهلها لكان فيها وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة (قوله وهو ضعيف) أى الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت فى الصحيحين وإن كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه ما رواه البخارى

خارجى وبأن إذهاب جنس الرجس نفى حقيقته وذا لا يكون إلا بنفى كل فرد فى محصول الإمام ان ظاهر الآية لا يدل على أن إجماعهم بدون الأزواج حجة لتناول الآية اياهن وتذكير الضمير فى عنكم ويطهركم لا يمنع شمول الاناث بالاتفاق وحديث لف الكساء معارض بما قال عليه السلام فى حق أم سلمة حين قالت ألست من أهل البيت بلى إن شاء الله قال العبرى فى رواية الشيعة هذا الحديث أنه قال عليه السلام إنك على خير لما انه قال بلى ولو سلم فكونها من أهل البيت معلق بمشيئة الله تعالى فلا تكون من أهل البيت جزماً والمذهب عنهم الرجس أهل البيت جزماً وفيه نظر أقول وجهه أن السهو عن سماع مع أنه لم يذكر وان الاشتباه ههنا للترك لا للشك إذ المسئول عنه كونها من أهل البيت فى الحال وأحد الطرفين أى الايجاب والسلب مقطوع به بالنسبة اليه عليه السلام ظاهراً فالشك لا يناسب المقام وقال فظاهر الآية وإن تناول الازواج لكن حديث لف الكساء قرينة صارفة عن الظاهر بتخصيص الآية بالعترة لأن قوله هؤلاء أهل بيتى دون غيرهم رد لمن اعتقد أن الأزواج أيضاً من أهل البيت فيكون قصر افراد أقول فى كون ذلك على وزان ذا وفى إفادة ما هو على وزانه القصر البتة كلام لا يخفى على من له شعور بعلم المعانى (ولقوله عليه الصلاة والسلام إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى) فهذا مما يدل على أن التمسك باجماعهم سبب إصابة الحق والجواب أن ذلك إنما يدل على الجواز اتباع المقلد إياهم لا أن قولهم حجة ملزمة على الكل وأيضاً معارض بقوله عليه السلام أصحابى

إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبينا ما ضعفه ووجهه أن الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال إمام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجرى بين لابتيها من المخازى لقضى العجب وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغي خبيث ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هـذا الدليل وقال إن مذهبه فيه ليس ببعيد وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره إلى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول * المسألة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية إلى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة عليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى : «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس فيكون منفياً عنهم وإذا كان الخطأ منفياً عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم على وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم لف

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وبقوله عليه السلام في حق عائشة رضى الله عنها خذوا ثلثى دينكم من الحميراء وجه المعارضة أنهما يدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وإن خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فيلزم الحمل على تقليد المقلد جمعاً بين الأدلة قال العبرى والحق أن اجماعهم أبعد عن الخطأ لأن أهل البيت مهبط الوحى والنبي عليه السلام فيهم فالخطأ عليهم أبعد أقول ان أراد أن رأيهم مؤكد بانضمام رأى النبي عليه السلام وكلامنا فيما سواه وان أراد أن اختلاطه عليه السلام حال الحياة بهم كان أكثر فلا نسلم أن ذلك سبب لحجة قولهم قال المراغى التمسك محمول على الرواية من أهل الكتاب والعترة جمعاً بين الأدلة قال العبرى وفيه نظر إذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وأيضا يلزم حجية كل خبر مروى عن العترة وعدم حجته ماروى عن سائر الصحابى أقول معنى الرواية عن الكتاب نشر الأحكام الثابتة وتبليغ مواعظه وحكمه وأسراره إلى من قصر عن فهمها من الكتاب وذا لاغ عن تمسك به ومعنى الرواية عن العترة نقل الأخبار النبوية عنهم وحكاية ما كانوا عليه من تزكية النفس وتصفية القلب وتلطيف السر وتحلية الروح إلى غير ذلك للاعتبار واقتداء الأمة بهم في

عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال هؤلاء أهل بيتى وأيضاً فقد نقله ابن عطية فى تفسيره عن الجمهور وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى. فانه كما دل على أن الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الآية أنا لا نسلم انتفاء الرجس فى الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفى العذاب فى الدار الآخرة سلمنا لكن لا نسلم أن الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فان ماقبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ماقبلها فقوله تعالى: «يانساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن إلى قوله وأطعن الله ورسوله»، وأما بعدها فقوله تعالى: «واذكرن مايتلى فى بيوتكن» الآية وحينئذ فليس فى الآية دليل على أن اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ماقاله فى المحصول أنه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع قال * (الخامسة قال القاضى أبو حازمٍ إجْماعُ الخلفاءِ الأربعةِ حُجّةٌ لقوْله عليه الصّلاة والسّلام : « عليْكُمْ بسنّتى وسنّة الخلفاءِ الرّاشدين منْ بعْدى » وقيل إجْماعُ الشّيْخيْن لقولهِ صلى الله عليه وسلم : « اقْتدوا باللّذيْن منْ بعْدى أبى بكْرٍ وعمَر » السادسة

ذلك ولا نسلم لزوم عدم حجة مروى سائر الصحابة المسألة (الخامسة قال القاضى أبو حازم) من الحنفية (إجماع الخلفاء الاربعة) وحدهم (حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) عضوا عليها بالنواجذ أوجب اتباعهم إيجاب اتباعه ولهذا لم يعتد أبو خازم بخلاف زيد بن ثابت فى توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت فى بيت مال المعتضد بالله إلى ذوى الأرحام وقبل المعتضد فتواه وأنفذ قضاه قال المراغى وفيه نظر لعموم الخلفاء الراشدين وعدم الدليل على الحصر فى الأربعة قال العبرى وفيه نظر لأن العرف خصصه بالأئمة الأربعة حتى صار كالعلم لهم أقول وفيه نظر لأن العرف طارىء فلا يخصص عموم اللفظ الصادر قبل ثم عند الشيعة ان اجماع الأربعة حجة لامن حيث هو بل من حيث اشتماله على قول على رضى الله عنه (وقيل إجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) أمر بالاقتداء بهما فيجب تحريم مخالفتهما وهو المعنى بحجة اجماعها والجواب عن المدنيين كالجواب عن تمسك الشيعة بأنه إنما يدل على جواز اتباع المقلد إياهم وبأنه معارض بالوجهين المذكورين وأجاب العبرى بأنه موضوع أقول ولعله إنما قال ذلك لعدم تواتره مع أنه مما يتوفر الدواعى على نقله ويقال عليه لا نسلم أنه من هذا الباب بل ذلك إنما يصح لو لم يوجد دليل أقوى يستغنى به عنه وهو الاجماع المسألة (السادسة

يسْتدلُّ بالإجماعِ فيما لا يَتوقّف عليهِ كحُدوثِ العالَم ووَحدَة الصَّانعِ لا كإثْباته) أقول ذهب القاضى أبو خازم والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة يعنى أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضاً و كانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وأبو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية تولى القضاة فى خلافة المعتضد ولأجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد فى توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت فى بيت مال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب به إلى الافاق وذهب بعضهم إلى أن اجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حديث حسن والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن

يستدل بالإجماع فيما) أى لاثبات حكم (لا يتوقف) ثبوت الإجماع عليه (كحدوث العالم) أى جميع ما سوى ذاته وصفاته (ووحدة الصانع لا كإثباته) فانه يجوز إثبات كل منهما بالإجماع لعدم توقفه على شىء منهما إذ يمكننا إثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم كذا قالوا والحق ان إثباته الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شىء ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ماهو المتعارف بين مشايخ أهل السنة بل يكفى فى ذلك العلم بكون العالم ممكنا إذ لابد للممكنين لاستواء طرفى وجوده وعدمه من مرجح واجب الوجود ولو بالآخرة وإلا لزم الدور أو التسلسل كما هو المقرر فى فن الكلام والحكمة وحينئذ يمكن إثبات الصانع بامكان العالم ثم تعلم حقيقة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم وكذا يمكننا إثبات وحدة الصانع بالإجماع المتوقف حجة على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على وحدانيته أقول الدليل فى الصورتين العقل لثبوتهما به قبل انعقاد الإجماع حجة وذلك بعد انقراض عصر النبى عليه السلام لا حاجة لإثباته بعد إذ لا يمكن إثبات الصانع بالإجماع إذ الإجماع متوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على إثبات الصانع فلو توقف هو على الإجماع لزم الدور قال الجاربردى ولا لكونه عالما بالجزئيات أقول إن أراد أنه لا يمكن إثباته بالإجماع لتوقف الإجماع على النبوة الموقوفة على كونه

إجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام : خذوا شطر دينكم عن الحميراء يعني عائشة رضي الله عنها مع أن قولها ليس بحجة * المسألة السادسة : في بيان ماثبت بالإجماع ، وما لا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغويا أو دنيويا ، وفي العقلي والدنيوي خلاف ، وكل شيء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لايصح أن يستدل عليه بالإجماع فعلى هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم ، وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحداً لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لأنا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث الأعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الإجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع (قوله لا كاثباته) أي لايستدل بالإجماع على إثبات الصانع ولا على كونه متكلما ولا على إثبات النبوة فان العلم بكون الإجماع حجة مستفاد من الكتب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو أثبتنا هذه الأشـــياء بالإجماع لزم الدور لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل ولقائل أن يقول ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصـــير الشخص منهم إلا بعد اعترافه بالشهادتين ، وقال الشيخ أبو إسحق في اللمع أنه لايعتد بالإجماع في حدوث العالم أيضاً قال : (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل : الأولى إذَا اخْتَلفوا على قَوْلينِ فهل لمنْ بعْدهم إحْداثُ قَوْلٍ ثالثٍ

عالما بالجزئيات فيه نظر إذ صحة النبوة مطلقاً لا يتوقف على ذلك ، ولهذا اعترف بالنبوة كثير من العلماء والحكماء المنكرين للعلم بالجزئيات بل التوقف لو كان فإنما هو للنبوة التي هي على وفق اعتقاد الفقهاء (الباب الثاني في أنواع الإجماع) التي اختلف في كونها إجماعاً ، وهي قسمان مالم يعد إجماعاً مع أنه منه وما عد منه مع أنه ليس منه (وفيه) أي في هذا الباب (مسائل) بعض منها في القسم الأول ، والبعض في الثاني المسألة (الأولى) ان أهل العصر الأول (إذا اختلفوا على قولين) لا يتجاوز فيهما (فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث) أم لا فالأكثرون منعوه والأقلون جوزوه وله أمثلة منها أن المشتري إذا وجد بالجارية عيباً بعد ما وطأها وهي بكر فقيل ليس له الرد وقيل له ذلك مع رد أرش النقصان ، وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فردها مجاناً قول ثالث ومنها النية في الطهارات تيممها ووضوؤها وغسلها قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنه لايعتبر في شيء منها قول ثالث ومنها

والحقّ أنّ الثّالث إنْ لمْ يرْفعْ مُجْمَعاً عليْه جازَ وإلاّ فلاْ مثالهُ ما قيلَ فى الجدِّ مع الأخِ الميراثُ للجَدِّ وقيل لهُما فلاْ سبيلَ إلىْ حرمانهِ قيلَ اتّفقوا علىْ عدم الثالثِ قلنا كانَ مشْروطاً بعَدمهِ فزالَ بزَواله قيل واردٌ علىْ الوحْدانى قلنا لمْ يعْتبرُ فيه

مسألة الأخ والجد كما يجىء ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشىء منها فالفرق بأنه يفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث كذا ذكر المحقق وهو ليس كما ينبغى للاتفاق على أن الاثنين منها البرص والجذام فالمراد خمس فى جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس فى جانب الزوجة الثلثة الأول والرتق والقرن ومنها مسألة أبوين وزوج أو زوجة قيل للأم ثلث الكل منها وقيل ثلث الباقى فيهما فالقول بثلث الكل فى مسألة وثلث الباقى فى مسألة قول ثالث (والحق) عند المدقق والمصنف التفصيل وهو (أن) القول (الثالث إن لم يرفع مجمعا عليه جاز) إحداثه كالتفصيل فى مسألة فسخ النكاح بالعيوب ، ومسألة الأم فانه لا يرفع المجمع عليه لموافقة كل من الفريقين فى بعض ، ولا خفاء أن هذا إنما يتم إذا لم ينصوا حقيقة أو حكما على عدم الفرق (وإلا) أى وإن رفع مجمعاً عليه (فلا) يجوز (مثاله) أى الرفع لما أجمع عليه القول بحرمان الجد حيث (ما قيل فى الجد مع الأخ الميراث) بجملته (للجد وقيل لهما) أى تقسم بينهما فانعقد الإجماع على توريثه (فلا سبيل إلى حرمانه) وصرف كل المال إلى الأخ لنا على جواز الأول أنه لم يخالف إجماعاً ، ولا مانع سواه فجاز وعلى امتناع الثانى أنه إذا رفع المجمع عليه فقد خالف الإجماع . فلم يجز استدل على امتناع إحداث الثالث مطلقاً و (قيل) إن العصر الأول (اتفقوا على عدم الثالث) لأنهم لما اختلفوا على قولين ، فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو قول صاحبيه وذا إجماع على أنه لا يجوز الأخذ بالثالث من الفريقين ، وإحداثه رفع لإجماعهم (قلنا) اتفاقهم على القولين (كان مشروطاً بعدمه) أى القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدمه (فزال) الإجماع (بزواله) فإن (قيل) ما ذكرتم فى جواز إحداث الثالث (وارد على) الإجماع (الوحدانى) أى الإجماع على القول الواحد بأن يقال أنهم إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر الثانى فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف (قلنا) ذلك جائز عقلا لكن (لم يعتبر) ذلك الشرط (فيه) أى الإجماع الوحدانى إجماعاً إذ الكل قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط ، وقد يقال عليه أن صحة الإجماع إنما تتم لو لم يعتبر هذا الشرط فلو توقف هذا عليه لزم الدور ويقرب منه ما قال صاحب التحصيل

إجماعاً قيل إظْهارُه يَستلزِمُ تخْطِئَةَ الأوَّلين وأجيبَ بأنّ المحْذورَ هُو التَّخْطِئةُ فى واحِد وفيه نَظرٌ) أقول إذا تكلم المجتهدون جميعهم فى مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتى بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث فى تلك المسألة فيه ثلاث مذاهب كما أشار اليه المصنف فالأكثرون على ماقاله الإمام والآمدى منعه مطلقاً وجزم به فى المعالم وأهل الظاهر جوزوه مطلقاً والحق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب ان الثالث ان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الأولان جاز إحداثه لأنه لامحذور فيه وان رفعه فلايجوز لامتناع مخالفة الإجماع * مثال الأول اختلافهم فى جواز أكل المذبوح بلاتسمية فقال بعضهم يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً وقال بعضهم لايحل مطلقاً فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشىء اجمع عليه القائلان الأولان بل هو موافق كل قسم منه لقائل وأما الثانى فمثل له المصنف تبعاً للامام بالجد مع الاخوة فان الأئمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله

أنه اثبات للإجماع بقول أهل الإجماع وأنه دور إذ لايعتبر على هذا التقدير قولهم هذا إلا بعد اعتبار الإجماع بهذا القول أقول معناه أن ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والايجاد خلافه عند ظهور القول الثانى فلايكون (إجماعاً) وعدم الاعتبار ثابت بقول أهل الاجماع وإجماعهم على ذلك وذا صحته تتوقف على ثبوت أصل الإجماع وهو دور الجواب أنا لانسلم توقف ثبوت الاجماع على ماذكر ثم قوله والإيجاد خلافه الخ قلنا عامة ذلك أنه لاينفى للاجماع عند ظهور القول الثانى وذا لايستلزم إلا توقف بقاء الاجماع عليه لاثبوته فلايلزم إلا بقاء الاجماع على مايتوقف على أصل ثبوته حصوله ولانسلم أنه دور فان (قيل إظهاره) أى اظهار القول الثالث (يستلزم تخطئة الاولين) لأنه حكم بتخطئة كل فريق فى مسألة لأن المدعى أنه حق والحق واحد فما سواه خطأ وفيه تخطئة كل الامة وللأدلة السمعية منعها (وأجيب) عنه (بأن المحذور هو التخطئة) أى تخطئة الامة (فى) قول (واحد) إذا اتفقوا عليه لافى قولين لجواز خطأ بعضهم فى شىء وخطأ آخرين فى آخر (وفيه نظر) للدلالة قوله عليه السلام لاتجتمع أمتى على الضلالة على رفع الخطأ عن الجميع من حيث هو مطلقاً سواء كان فى قول أو قولين لأنه عرف الضلالة ولم ينكرها فيكون عامة كذا ذكر العبرى أقول لو نكرها لعمت أيضاً لأنها نكرة فى سياق النفى على أن عموم النكرة المنفية ههنا أدخل فى المظنون من عموم المعرفة إذا المعنى على الأول لايجتمعون على ضلالة ما فينتفى عنهم الخطأ وإن

للأخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى أنه حكى قولا أن المال كله للأخ (قوله قيل اتفقوا) أى احتج المانعون مطلقاً بوجهين أحدهما أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الأخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ اما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث برفع ذلك كله فكان باطلا * أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه * اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ماذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الأخذ بالقول الذى أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثانى فاذا وجد القول الثانى فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكنا أيضاً فى الاجماع الوحدانى أى الإجماع على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الاجماع الوحدانى والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الاجماع

كان فى قولين لأنه ضلالة للجميع وعلى الثانى لايجتمعون على جميع الضلالات فلايلزم انتفاء ذلك عنهم لأنه ليس بجميع الضلالات والحق أن اللام فى الضلالة للجنس فيقتضى انتفاء هذا الجنس عن كل الأمة من حيث هو فينتفى الخطأ وان كان فى قولين واستدل أيضاً بأن الأولين اتفقوا على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل فقد خالف الاجماع فلايجوز والجواب لانسلم اتفاقهم على عدم التفصيل وعدم القول بشىء ليس بقول بعدمه والممتنع أن تقول بما نفوه لا بما لم يثبتوه ولو امتنع لامتنع فى كل واقعة تتجدد أولم يقولوا فيها بحكم واستدل القائل بالجواز مطلقا بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ العمل فيها بما يؤدى اليه الاجتهاد فلا يمنع عنه وبأنه لولم يكن جائزاً لأنكر اذا وقع لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل واللازم باطل فان الصحابة على أن الأم ثلث ما بقى فى المسألتين زوج وأبوين أو زوجة وأبوين وقال ابن عباس ثلث الكل وأحدث ابن سيرين قولا ثالثا حيث قال فى مسألة الزوج بقول ابن عباس وفى مسألة الزوجة بقول الصحابة وعكس تابعى آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد والا لنقل لتوفر الدواعى على نقله والجواب عن الأول أن النزاع فيما اتفقوا على أمر يدفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية وعن الثانى بأن ذلك قسم من الجائز ولذلك لم ينكر ولأنه قبل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا يخالفه فيه الاجماع قال

فلو اعتبرنا الإجماع به لزم الدور (قوله قيل إظهاره الخ) هذا هو الاعتراض الثانى، تقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقاً لأن الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الأولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز * وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم فى أمر وتخطئة البعض الآخر فى غير ذلك الأمر قال المصنف وفيه نظر ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الأمم عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لادليل عليه ، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصرو كلامه بل أجابوا بأنا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين بناء على أن كل مجتهد مصيب سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً وإن كان خطأ فى نفس الأمر وهذا الجواب فيه نظر لإمكان جريانه فى الإجماع الوحدانى وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم فى المسألة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولا وصرح به الغزالى فى المستصفى ، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فانه لا يكون مانعا من إحداث الثالث لأنا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا فافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعى فى مسائل قال . (الثانية إذا لمْ يفْصلوا بيْن مسألتَين فهل لِمنْ بعْدهم الفصلُ والحقُّ إنْ نصُّوا بعدمِ الفَرْقِ أوِ اتَّحَدَ الجامعُ كتَوريثِ العمّة والخالةِ لمْ يجُزْ لأنَّه رفعٌ

العلامة هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين والجواب إنما هم على رأى القائلين بالفعل ، وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعى بحيث يلزم التفصيل البتة المسألة (الثانية) الأمة (إذا لم يفصلوا بين مسألتين) بأن حكموا فيهما بحكم واحد كالحل والحرمة ، أو حكم بعضهم فيهما بأحدهما ، والبعض الآخر لم ينقل شىء عنهم (فهل) يجوز (لمن بعدهم الفصل) أم لا فالبعض على المنع مطلقاً ، والبعض على التجويز (والحق) عند الإمام والمصنف أنهم (إن نصوا بعدم الفرق) بين المسألتين بأن قالوا : لا فصل بينهما فى كل الأحكام ، أو فى الحكم الفلانى (أو) نصوا على أن (اتحد الجامع) بينهما (كتوريث العمة والخالة) فان كلا منهما من ذوى الأرحام علية للتوريث عند البعض ، وعلية للحرمان عند آخرين (لم يجز) التفصيل بينهما (لأنه) أى القول بالتفصيل (رفع) حكم عليه . أما فى الأول فظاهر ، وأما فى الثانى فلأن نصهم على اتحاد الجامع كالنص

مجْمع عليه وإلاَّ جاز وإلاَّ يجبُ علىٰ من ساعد مجْتهداً فى حكمٍ مساعدته فى جميع الأحكام قيل أجمعوا علىٰ الاتِّحاد قلنا عيْن الدّعوىٰ قيل قال الثَّوريُّ الجماع ناسياً يُفطر والأكل لاقلنا ليس بدليل) أقول إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفى وبعضهم بالإثبات فهل لمن يأتى بعدهم من المجتهدين الفصل ؟ فيه تفصيل سنذكره ، وهذه المسألة قريبة فى المعنى من التى قبلها فان التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولأجل ذلك لم يفردها الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وأما تلك ففيما إذا كان متحداً وحاصل التفصيل الذى فى هذه المسألة أنهم إن نصوا على أنه لافرق بين المسألتين فلايجوز الفصل وإليه أشار بقوله إن نصوا بعدم الفرق وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الإمام فى المحصول وقال فى الحاصل أنه لاسبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى إجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب أشار اليها المصنف

على عدم الفصل بينهما (مجمع عليه وإلا) أى وإن لم تكن المسألتان مما نصوا فيه على أحد الأمرين مع أنه لم يكن فى الأمة من فرق بينهما (جاز) التفصيل أولا يلزم منه مخالفة الإجماع . بل اللازم موافقة كل من الفريقين فى مسألة والموافقة فى مسألة لا يوجب الموافقة فى غيرها (وإلا يجب على من ساعد مجتهداً فى حكم) مسألة لدليل (مساعدته) إياه (فى جميع الأحكام) وهو باطل (قيل) عليه الأمة (أجمعوا على الاتحاد) أى اتحاد المسألتين فى الحكم لأنهم لم يفصلوا ، والفصل مخالفة للاجماع ، وهو باطل (قلنا) ان عنيتم أنهم اتفقوا على الاتحاد . فغير محل النزاع وإن عنيتم أنهم أفتوا فى المسألة بحكم واحد مع عدم التعرض لشىء آخر فلا نسلم أن الفصل خلاف الإجماع بل هو (عين الدعوى) ولا نسلم أن عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل فان (قيل) يجوز الفصل بين المسألتين مطلقاً لوقوعه فان السلف اتفقوا على أن لافرق بين الجماع والأكل نسيانا فقال البعض يكون كل منهما مفطر والبعض الآخر بأن شيئاً منهما لايفطرو (قال الثورى الجماع ناسياً يفطر والأكل) القليل ناسياً (لا) يفطر لأن فى الجماع امداداً وطولا فيؤثر فى الافطار كذا قيل ففرق بين المسألتين مع أنهم نصوا على اتحادهما فى الجامع وهو النسيان أو مباشرة مايضاد الصوم أقول الأظهر أنه فرق بين ذلك على أن وقت الصوم زمان الأكل عادة فيكثر فيه البلوى دون الجماع فيكون الجماع عنده مطلقاً مفطراً ، والأكل لا واللازم على التعليل الأول أن لايفطر بمجرد الإيلاج ويفطر بالأكل الممتد (قلنا) قول الثورى (ليس بدليل) ولاحجة

أحدها الجواز مطلقاً والثانى المنع مطلقاً والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الأرحام وكل من ورث واحدة أو منعها قال فى الأخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لاتفصلوا بينهما وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم : لا زكاة فى مال الصبى ولا فى الحلى المباح وقال بعضهم : بالوجوب فيهما فيجوز الفصل . واستدل المصنف عليه بقوله وإلا وجب أى لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهداً فى حكم أى وافقه عليه يجب عليه أن يساعده فى جميع الأحكام وهو باطل اتفاقاً ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين فى حكم إحدى المسألتين استدل المانعون مطلقاً بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما ، وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه ، وأجاب المصنف بقوله : قلنا عين الدعوى أى لا نسلم أن عدم التفصيل إجماع على اتحاد الحكم فانه عين النزاع بل نتبرع ونقول لايدل عليه لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لامحذور فى مخالفة هذا الإجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد فى فتواهم ونحن لانسلم أنه يمنع من الفصل فان ذلك أول المسألة وهذا الثانى هو جواب المحصول ولم يجب عنه فى المنتخب بشىء واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا فى تعاطى المفطرات نسياناً ثم أن الثورى فصل بينهما مع اتحادهما فى العلة فقال : الجماع ناسياً يفطر بخلاف الأكل ناسياً وأجاب المصنف بأن مذهب الثورى ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز أن يكون هو من المخالفين فى هذه المسألة ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه قال (الثالثة يجوزُ الاتِّفاق بعْد الاخْتلافِ خلافاً للصيْرفىّ لنا الإجْماعُ على الخلافةِ بعْد الاخْتلافِ وله ما سَبقَ

على غيره بل هو من جملة الخصوم المسألة (الثالثة : يجوز الاتفاق) والإجماع على حكم (بعد) وقوع الخلاف فيه وتقرير المسألة أنه إذا اختلفوا أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب (اختلاف) من غير أن يستقر الخلاف ، وتعين المذاهب فاجماع ، وحجة وأما بعد استقرار الخلاف فالمختار أنه جائز (خلافاً للصيرفى) والمجوزون اختلفوا فقيل حجة ، وقيل : ليس بحجة (لنا) على الجواز أنه لو لم يجز لما وقع من الصحابة واللازم باطل أو (الإجماع على الخلافة) أى خلافة أبى بكر كان (بعد الاختلاف) أى بعد اختلافهم فيها (وله) أى وللصيرفى (ما سبق) هو عندى يحتمل أن يكون قوله : أجمعوا على الاتحاد فانه يستنبط منه أنهم إذا أجمعوا على الاختلاف أى أن المسألة مختلفه

الرابعة الاتِّفاقُ على أحدِ قولى الأوَّلينَ كالاتِّفاق على حرمةِ بَيع أمِّ الولدِ والمتْعةِ إجماعٌ خلافاً لبعْضِ الفقهاءِ والمتكلِّمينَ

فيها لم يجز الاتفاق على خلافه وإلا لزم رفع الإجماع الأول والجواب أن اتفاقهم على وقوع الاختلاف لاعلى وجوب بقائه ودوامه قال العبرى معناه ماسبق فى باب الفسخ أقول لعله أراد به امتناع انعقاد الإجماع بخلاف الاجماع الأول وههنا يلزم ذلك على تقدير تجوز الاجماع بعد استقرار الخلاف لأن اختلافهم إجماع على جواز الأخذ بأى قول كان فلو انعقد الاجماع بخلاف التجويز الأول بأن يجمع على أحد القولين لزم نسخ يجوز الأخذ بآخر فيلزم نسخ الاجماع الأول وهو باطل لما مر والجواب لا نسلم الاجماع الأول أى اتفاقهم على تسويغ الأخذ بكل منهما أو كل فرقة تجوز ما تقول وتنفى الآخر ولو سلم فالاجماع الأول كان مشروطا بعدم الوفاق على قول فلما زال الشرط بحصول الوفاق زال المشروط ومثله ليس بنسخ وقد يجاب بأن هذا كما لم يستقر خلافهم أو فى زمن الخلاف فيجوزون الأخذ بكل واحد وما يجرى ما ذكرتم فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك يجوز ذهنى بأنه يمكن أن يكون مايجب العمل به هذا أو ذلك مع أنه يجوز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجوز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً كذا ذكر المحقق . المسألة (الرابعة : الاتفاق) أى اتفاق أهل العصر الثانى (على أحد قولى الأولين كالاتفاق) أى كاتفاق التابعين (على حرمة بيع أم الولد و) حرمة (المتعة) مع أنه استقر خلاف الصحابة فى المسألتين (إجماع) وحجة (خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين) كالأشعرى وأحمد وحجة الإسلام والامام فى مختصر المدقق أنه يفيد لا فى القليل ، وجمهور الشارحين على أن المراد لا ينافى المخالف القليل إذ أن مثل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه دون القليل. وقال المحقق معناه أنه مستبعد إلا فى القليل من مسائل كبيع أمهات الأولاد وغيره لأنه لا يكون إلا من جلى وتبعد غفلة المخالف عنه قال الفاضل وربما اعترض عليه بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقاً . بل إذا كان كثيراً وتقرير مسألة بيع أم الولد أن علياً رضى الله عنه كان يقول بجواز ذلك خلافا لغيره من الصحابة ثم أجمع من بعدهم على ذلك واعترض الآمدى بأن مذهب على لم يترك وعليه جميع الشيعة ، وهو أحد قولى الشافعى والجواب ان هذا إنما يرد لو لم يكن عصراً خالياً عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من على رضى الله عنه أيضاً على عدم جواز هذا البيع وأما مسألة المتعة فقد ذكرها المدقق بقوله : وفى الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان

لنَا أنـه سبيلُ المؤمنينَ قيلَ فإنْ تـنازَعـتـمْ أوْجبَ الرَّدَّ إلى الله تعالى قلنا زالَ الشـَّـرطُ قيلَ أصْحابى

يمنع عن المتعة وفى شرح المحقق أن عمر رضى الله عنه وجمهور الشارحين للمختصر على أن المراد متعة نـكاح وهو أن ينـكح المرأة إلى مدة فاذا انقضت بانت وإن قول البغوى هو أن تحريمه صار إجماعا على ما قال فى شرح السنة اتفق العلماء على تحريم نـكاح المتعة وهو كالاجماع بين المسلمين وذهب بعضهم إلى أن قوله ثم صار إجماعا من كلام المدقق وقول البغوى هو أن فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة وهو بعيد جداً أو ليس يوجد هذا فى الشيء من كتب البغوى والمذكور فى كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء رواية عن على وغيره من الصحابة وليس فيها أن عثمان كان ينهى عن ذلك وذهب المحقق إلى أن المراد متعة الحج والمراد بقوله ثم صار إجماعا أى صار مجمعاً عليه وهو الحق لما ذكر فى صحيح البخارى أن مروان بن الحـكم قال شهدت عثمان وعلياً وعمر ينهون عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى ذلك على أهل لهما وقال لبيك بعمرة وحجة قال ما كنت لأدع سـنة النبى عليه السلام بقول أحد وأبو سعيد بن المسيب قال اختلف على وعثمان فى المتعة فقال على ماأريد أن أنهى عن أمر فعله الرسول عليه السلام فلما رأى ذلك على أهل لهما جميعاً وقال البغوى فى شرح السنة هذا اختلاف محكى وأكثر الصحابة على جوازها واتفقت الأمة عليه فظهر أن الصواب أن عثمان كان نهى على مافى المتن دون عمر على مافى الشرح وكأنه اعتبر ما روى عن عمر أنه نهى عن متعة الحج ومتعة النـكاح وما ذكر فى شرح السنة أنه روى عن عمر النهى أيضاً لـكن على هذا لايكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد هذا فيه كـذا ذكر الفاضل هذا ولـكن كلام المصنف نص فى أن مراده متعة النـكاح وأن الاجماع على تحريمها بعد سبق الاختلاف (لنا) على أن هذا الاتفاق إجماع وحجة (أنه) أى ذلك الاتفاق (سبيل المؤمنين) كذلك وكل ماهو كذلك يجب اتباعه لما مر حجة الاجماع فان (قيل) قوله تعالى (فإن تنازعتم) فى شيء فردوه إلى الله والرسول (أوجب الرد إلى الله تعالى) ورسوله أى الـكتاب والسنة لا الاجماع الذى هو غيرهما وإثبات هذا الحـكم المختلف بهذا الاتفاق رد للخلاف والتنازع إلى الإجماع (قلنا) وجوب الرد إليهما مشروط بوجود التنازع وقد (زال الشرط) وهو التنازع بين أهل العصر الثانى بالاجماع فيزول المشروط وهو وجوب الرد اليهما فان (قيل) لو ثبت حجة هذا الاتفاق لـكان اتفاق التابعين على أحد قولى الصحابة حجة فيـكون الاخذ بالقول الآخر ضلالا لأنه مخالفة مايجب اتباعه لـكنه اهتداء لقوله عليه السـلام (أصحابى

كالنُّجوم بأيهم اقتَدَيتم اهتَديتم قلنا الخطابُ مَع العوامِ الّذينَ فى عصرِهِ قيل اختلافُهم إجماعٌ على التَّخيير قلنا ممنوع) أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبنى على أن انقراض العصر أى موت المجمعين هل هو شرط فى اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتى فان قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال فى جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وإن قلنا إن موتهم لايعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب أحدها أنه ممتنع ونقله فى البرهان عن القاضى ونقله المصنف تبعا للامام عن الصيرفى والثانى يجوز واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب والثالث إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا وهذا التفصيل هو مختار إمام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأى الحق عندنا كذا وكذا واختاره أيضاً الآمدى وإذا قلنا بالجواز ففى الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب أنه يحتج به ونقله فى البرهان عن معظم الأصوليين واستدلال المصنف يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز إجماع الصحابة على خلافة أبى بكر بعد اختلافهم فيها ولك أن تقول لانسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلافة وحينئذ فلا يطابق الدعوى لأنها أعم سلمنا لكن الخلافة لاتتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة (قوله وله ما سبق) أى وللصيرفى من الأدلة ماسبق فى المسألة الأولى وهو أن اختلاف الأمة على قولين اجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهادا وتقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذى اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ماتقدم أيضا وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه * المسألة الرابعة إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الإمام أحمد والأشعرى وغيرهما يستحيل اتفاقهم على

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا) هذا (الخطاب) كان (مع العوام الذين فى عصره) من الصحابة إذ الخطاب مع الحاضرين وهم الصحابة ولا يراد المجتهدون لعدم جواز اقتدائهم بغيرهم فلا يدل حينئذ إلا على جواز تقليد عوام هذا العصر مجتهديه ولا يلزم منه أن يكون قول بعضهم اهتداء بالنسبة إلى العصر الثانى حين أجمع أهله على قول البعض الآخر وأيضاً الظاهر منه أن ذلك إنما يكون اهتداء لو لم يوجد دليل مخالف أقوى فان (قيل اختلافهم) أى العصر الأول (إجماع) منهم (على التخيير) بين القولين أى جواز الأخذ بكل منهما والاتفاق على أحدهما مخالف هذا الاجماع فيكون باطلا (قلنا ممنوع) أى لانسلم أن اختلاف العصر الاول على القولين اجماع على التخيير وقد سبق تحقيقه قال العبرى الفرق بين

أحد قولى واختاره الآمدى والصحيح عند الإمام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس فى رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضاً على تحريم المتعة يعنى تحريم نكاح المرأة إلى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفى المثالين نظر أما الأول فقال الآمدى لا نسلم حصول الاجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز * وأما الثانى فنقل الماوردى وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم فعلى هذا لايكون مطابقا لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الإمام وأتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه كما قال الغزالى فى المنخول وابن برهان فى الأوسط وقال فى البرهان أن ميل الشافعى اليه قال ومن عباراته الرشيقة فى ذلك قوله أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة كما قلناه عنه فى المسألة السابقة وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتمعين فيها قول يخالف المجتمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف فى هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد وسقوط الحد عن الواطىء فى نكاح المتعة وأخبرنى بعض من أثق به أن قاضى المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة ومستحما موقوفا على الاغتسال من وطئها (قوله قيل الخ) أى استدل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه * الأول قوله تعالى «فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول» والنزاع قد حصل فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا إلى الإجماع * وأجاب الإمام بوجهين أحدهما أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله * الثانى أن وجوب الرد إلى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع فى العصر الثانى

هذه المسألة والسابقة أن الوفاق فى السابقة حدث بعد تردد أهل الاجماع فيه حال النكر وفى هذا حصل بعد استقرار الخلاف أقول النزاع فى كلتا المسألتين إنما هو بعد استقرار الخلاف على ما يشهد به كتب الأصول والفرق أن فى السابقة المجمعين عين المتخالفين وفى الثانية غيرهم فان قلت الإجماع على خلافة أبى بكر فانه قبل تقرر الخلاف والاستدلال يدل على أن النزاع فى السابقة فيما لم يتقرر فيه الخلاف قلنا لا بل بعده فان الدين سبيله السيف وقال لا أرضى بخلافة أبى بكر وكذا كان سعد بن عبادة يقول لا أرضى بخلافته وقال أبو سفيان أرضيتم بأبى عبد مناف أن يأتى عليكم يتم والله لا ملأن الوادى

فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط إنما هو وجود التنازع وقد وجد حصول الاتفاق بعد ذلك لاينافى حصوله كما إذا قال لعبده ان خالفتنى فأنت حر فخالفه ثم وافقه * الدليل الثانى قوله صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثانى لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر وجوابه أن الخطاب مع العوام أى المقلدين دون المجتهدين لأن المجتهد لايقلد المجتهد ولأن قول الصحابى ليس بحجة كما سيأتى وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون فى عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لايتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثانى لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسألة لأن الكلام فى اتفاق العصر الثانى وفى الجواب نظر لأن خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية وإلا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل وأيضاً فالمسألة باقية بحالها فى العوام المخاطبين وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض أولئك ولأجل ماقلناه لم يذكر الإمام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث * الثالث ان اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلا إجماع منهم على التخيير أى على جواز الأخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما إجماعا مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين * وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أى لا نسلم أن اختلافهم اجماع على التخيير فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لانسلم أن هذا الإجماع الذى على التخيير يعارضه الإجماع الآخر وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الأول مشروطا بعدم الإجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد زال الأول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور فى المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به فى بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه قال (الخامسة إِذَا اخْتَلَفُوا فماتتْ إحدٰى الطَّائفَتينِ يصيرُ قولُ الباقينَ حجّةً لكوْنه قولَ كلِّ الأمةِ

خبلاورجلا المسألة (الخامسة إذا اختلفوا) أى أهل عصر فى حكم فتشعبوا طائفتين (فماتت إحدى الطائفتين) منهم (يصير قول الباقين حجة لكونه) أى قول الباقين (قول كل الأمة) وهو اجماع وكذا القول إذا انقسموا اقسمين ثم كفر أحدهما والعياذ بالله فانه يبقى الباقى حجة ويقال على هذه المسألة والمسألة السابقة أن هذا الاتفاق ليس اتفاق كل الأمة لبقاء القول المخالف وإن لم يبق قائله فلايكون إجماعا ولاحجة لأن الحجة مالا يكون له مخالف ولو نادرا أو الجواب بأن هذا لو صح لزم أن

السادسة إذَا قالَ البعْضُ وسَكتَ الباقونَ فليْس بإجماعٍ ولا حجَّة وقالَ أبو عليّ إجماعٌ بعْدهمْ وقال ابْنُه هو حجَّةٌ لنا أنّه ربّما سكَت لتوقُّفٍ أوْ خوفٍ أو تصويبِ كلِّ مُجتهدٍ

لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء المخالف مدفوع بأنه لا قول لأحد قبل استقرار الخلاف أو يقال عرف أنهم لم يقولوا بشيء بل يقرا متفقين فلا يتحقق مع اتفاق قول مخالف وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما هو عادة النظار قبل اعتقاد شيء من الطرفين كذا ذكر الفاضل فهذه هي المسائل فى أنواع الإجماع المختلف فيها مع أنها من الإجماع على ما هو الحق كذا قيل وفيه نظر لأن الأولين أعنى مسألة الاختلاف على القولين ومسألة عدم التفصيل بين مسألتين الحق فيها التفصيل لا أن الأول مطلقاً إجماع على منع احداث الثالث والثانى على منع التفصيل المسألة (السادسة) ما اختلف فى كونه إجماعا مع أنه ليس منه فى الواقع (إذا قال البعض) أى بعض أهل العصر قولا بمحضر الباقين (وسكت الباقون) وما أنكروه (فليس بإجماع ولا حجة) عند الشافعى وروى عنه خلافه أى حجة لا إجماع وقيل أى حجة واجماع وهذا أقرب لأنه مذهب بعض الشافعية وقال المدقق إنه اجماع أو حجة وليس فيه دليل قطعى قال العلامة وإنما ردد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجيء كما هو مذهب أبى هاشم وهو المصرح به فى المنتهى وهذا إذا كان قبل استقرار الخلاف وعند البحث عن المذاهب والنظر فيها وأما إذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعاً إذ العادة الإنكار فلم يكن حجة (وقال أبو على) الجبائى أنه (إجماع بعدهم) أى بعد انقراض أهل العصر (وقال ابنه) أبو هاشم (هو حجة) وإن لم يكن إجماعا قطعياً وقال أبو على بن أبى هريرة ان كان القول فتوى فاجماع وإن كان حكما وقضاء فلا (لنا) على مختار الشافعى أن السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا لاحتمال (أنه ربما سكت لتوقف) لتعارض الأدلة حتى يتروى ويتفكر (أو خوف) لخوف لحوق الذم أو عدم الالتفات اليه بسبب الانكار كما قال ابن عباس فى حق عمر بعد وفاته حين خالفه فى شرعية العول هبته وكان رجلا مهيباً (أو) لاعتقاد (تصويب كل مجتهد) فلا يرى الانكار واجباً أو يوقر القائل بأن لم يخالفه تعظيما له ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة فلا إجماع ومن هذا قال الشافعى لا ينسب إلى الساكت قول وأجيب بأنها وإن كانت محتملة فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك

قيل يُتَمسَّك بالقَول المنتَشر ما لمْ يُعرَفْ له مُخالفٌ جوابهُ المنع وأنه إثباتُ الشيء بنفسه فرع قَول البعض فيما تعمُّ به البلوى ولمْ يُسمَع خلافُه كقَولِ البعض وسُكوتِ الباقينَ) أقول إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله فى المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الأمة وهذا هو الذى جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعاً أيضاوهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسألة فى أثناء اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعا وذكر الآمدى نحوه أيضاً * المسألة السادسة إذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الإمام أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة

عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة فى المهر يعطينا الله بقولهم وآتيتم احداهن قنطارا أو يمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجاب وكقول عبيدة لعلى لما قال بجواز بيع أمهات الأولاد رأيك فى الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك إلى غير ذلك وقول ابن عباس محمول على السكوت عن إقامة الدليل على مدعاة والمناظرة لا السكوت عن أصل الخلاف فان (قيل يتمسك بالقول) المشهور المنتشر فيما بين الصحابة مالم يعرف له مخالف من غير نكر يدل على أنه حجة قلنا جوابه المنع أى لانسلم أنهم تمسكوا به من غير نكر وإثبات الشيء بنفسه لأنه إثبات الإجماع السكوتى وكونه حجة باستدلال البعض وعدم إنكار الباقين وهو عين الإجماع السكوتى قال الجاربردى وفى عبارة المصنف تساهل لأنه إثبات الشيء بفرد من أفراده أقول يعنى بإثبات الشيء بنفسه أن يكون هو نفسه مما يتوقف عليه ثبوته وذا لازم قطعاً قال العبرى وفيما ذكره المصنف نظر لأنه يتمسك فى كثير من المسائل السابقة الاجماع السكوتى يعنى أن إنكار التمسك بالقول (المنتشر) الذى (مالم يعرف له مخالف جوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه « فرع ») ومنعه غير موجه لأنه بنفسه تمسك به فى كثير من المواد واستدل على ما اختير فى المختصر وهو قول أبى هاشم أن سكوتهم ظاهر فى موافقهم إذ سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة وكان فى إفادة الاتفاق ظنا كقوله الدلالة غير قطعيتها وحينئذ ينهض دليل السمع ظاهراً فانه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة ظاهراً فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعا قاطعا والانكار حجة لأن الاحتمال إنما يقدح فى القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد فرع على القول بالاجماع السكوتى (قول البعض) أى بعض الأمة (فيما تعم به البلوى) والحاجة إذا اشتهر (ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين)

كما سيأتى ثم قال هو والآمدى أنه مذهب الشافعى وقال فى البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى وقال الغزالى فى المنخول نص عليه الشافعى فى الجديد والثانى وهو مذهب أبى على الجبائى أنه اجماع بعد انقراض عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله أبو هاشم بن أبى على أنه ليس باجماع لكنه حجة وحكى فى المحصول عن ابن أبى هريره أنه ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة وإلا فتعم وحكى الآمدى عن الإمام أحمد وأكثر الحنفية أنه اجماع وحجة واختار الآمدى أنه اجماع ظنى يحتج به وهو قريب من ذهب أبى هاشم ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وأما فى المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً فى أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة والذى ذكره الآمدى هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا على مانبه عليه فى مسألة انقراض العصر * واعلم أن الشافعى قد استدل على إثبات القياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكارفكان ذلك اجماعا قال فى المعالم وهذا يناقض ماتقدم نقله عنه وأجاب ابن التلمسانى بأن السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر فى وقائع كثيرة وهو ينفى جميع الاحتمالات الآتية (قوله لنا) أى الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف فى الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شىء ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر فى العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته ويحتمل أن يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب إلى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعى لاينسب إلى ساكت قول (قوله قيل يتمسك) أى احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفا فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقين والجواب المنع أى لانسلم أنهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شىء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته أى على وجه الالزام أو على وجه الاستئناس به وأيضاً فالاستدلال به إثبات للشىء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين (قوله فرع الخ) اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين قولا

فحجته إتتوقف على حجيته وفيما لاتعم البلوى أوتعمها لكن لم يشتهر ليس بحجة أصلا لاحتمال ذهول الباقين بخلاف مانحن فيه لأنه لماعمت الحاجة الجميع فلابد من علم الباقين وتنصيصهم على المخالفة لواعتقدوا ذلك فلما لم يثبت رضاهم بقول الناطق كما فى الاجماع السكوتى قال العبرى وفيه مافيه يعنى فى هذا الفرع مافى أصله من أنه

ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد مايخالفه فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقون عن إنكاره أم لا اختلفوا فيه .كما قاله فى المحصول فمنهم من قال يلحق به لأن الظاهر وصوله إليهم ومنهم من قال لا يلحق به لأنا لانعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال إن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى أى بما تمس به الحاجة إليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لأن عموم البلوى يقتضى حصول العلم به وإن لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الإمام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به فى الكتاب قال (الباب الثالث فى شرائطه وفيه مسائل : الأولى أنْ يكونَ فيه قَوْل كلِّ عالِمِى ذلكَ الفنِّ فإنَّ قَوْلَ غَيْرِهِمْ بلا دليلٍ فيكونُ خَطأً فلوْ خالفَهُ واحدٌ لمْ يكُنْ سبيلَ الكلِّ

.ربما سكت لتوقف أوخوف تصويب كل مجتهد والجواب مامر (الباب الثالث فى شرائطه) أى الاجماع قال الخنجى فى هذا الباب مسائل منها مايتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها مالا يتوقف عليه فلذا جعل من شرائطه قال العبرى مالايتوقف عليه لايكون من شرائطه ولعل مراده أن يتوقف عليه ذلك يبين كونه شرطا ومالايتوقف عليه يبين أنه ليس بشرط (وفيه) أى فى هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى) شرط الاجماع (أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن) أو قول البعض ليس بحجة قال العبرى معناه كل عالم يتمكن من الاجتهاد فى ذلك الفن كالمتكلم فى الكلام والفقيه فى الفقه فلاعبرة بالمتكلم فى الفقه من حيث هو متكلم ولا فى الكلام بالفقه من حيث هو فقيه بل من يمكن منه الاجتهاد فى باب من أبواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه فى ذلك دون غيره بالفقيه الحافظ للأحكام غير المجتهد بخلاف الأصولى المجتهد فانه يعتبر وفاقه وخلافه وإن لم يكن حافظاً للأحكام والحاصل أنه لا يعتبر خلاف غير عالمى الفن الذى يقع منه الاجماع (فان قول غيرهم) سواء كان عامياً مطلقاً أو فى هذا الفن فقط قول فى الدين (بلا دليل فيكون خطأ) فيكون قول علماء الفن صوابا وإلا لزم اجتماع الجميع على الخطأ وهل القاضى إلى اعتبار المقلد سواء كان عاميا لم يحصل شيئاً من العلوم لها دخل فى الاجتهاد أو أصولها أوفروعها وقيل يعتبر الأصولى دون الفروعى وقيل بالعكس (فلوخالفه واحد) من مجتهدى الفن (لم يكن سبيل الكل) فلم يكن اجماعا لايقال سبيل كل عالمى الفن مع مخالفة العامى ليس سبيل الكل أيضاً قلنا العامى مخصوص من دليل الاجماع الدال على أن المعتبر قول كل الأمة لما ذكرنا من الدليل فيبقى المعتبر قول كل المجتهدين فلا اجماع مع مخالفة واحد منهم فان قلت حكم العادة جارهنا لاستحالة اجماع الأكثرين

قالَ الخيّاط وابنُ جرير وأبو بكرٍ الرّازىُّ المؤمنونَ يصْدق علىٰ الأكثر قلنا مَجازاً قالوا عليكمْ بالسّواد الأعْظم قلنا يوجبُ عدمَ الالْتفات إلىٰ مخالفـة الثّلث)

أقول عقد المصنف هذا البابَ لبيان ما يكون شرطاً فى الإجماع وما لا يكون شرطاً فيه مما يظن أنه شرط وذكر فيه خمس مسائل . الأولى : أن الاجماع فى كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن فى ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء فن فى غير فنهم لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلته والقول بلا دليل خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولى فى الفقه إذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ، ومنهم من قال : لابد من موافقة العوام أيضاً واختاره الآمدى (قوله فلو خالفه) أى يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه إذا خالف واحد فلا يكون قول غيره إجماعا ولا حجة لأن أدلة الاجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تتناول ذلك لأن قول البعض ليس هو سبيل الكل ، وهذا هو اختيار الامام والآمدى وقال ابن الحاجب أنه اذا ندر المخالف لا يكون إجماعا قطعياً قال لكن الظاهر أنه حجة لأنه يبعد أن يكون الراجح من الأقلين . وقال أبو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبرى وأبو بكر

من المحققين عادة على القطع فى شرعى من غير قاطع قلنا : ممنوع بل ذلك فى الكل نعم هو بعيد غاية البعد لا محال لجواز اطلاع الواحد مالم يطلع عليه الجماعة قال العبرى إذا خالف المجتهد الواحد لم يبق حجة أقول : هو مخالف لما صرحوا من أن الظاهر حجة وإن لم يبق إجماعا قاطعاً بمعنى أنه لا يكفر جاحده حيث قالوا لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول ، ومن عدا أبا موسى الأشعرى على أن النوم ينقض الوضوء فالظاهر أنه حجة لدلالته ظاهراً على وجود راجح أو قاطع (قال) أبو الحسين (الخياط) من المعتزلة (و) محمد (ابن جرير) الطبرى (وأبو بكر الرازى) مخالفة الواحد والاثنين لا يقدح فى الاجماع إذ الوارد فى الآية لفظ المؤمنين و (المؤمنون يصدق على الأكثر) كما يقال للبقرة أنها سوداء ، وإن كانت عليها شعرات بيض باعتبار الغلبة (قلنا) إنما يصدق (مجازاً) لأنه حقيقة فى الاستغراق والأصل عدم المجاز إلا فيما قام عليه الدليل (قالوا) قال عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) وهو يدل على أن قول الأكثر إجماع واجب الاتباع (قلنا) المراد الكل وإلا أى وإن لم يكن الكل مراداً بل أريد الأكثر (يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث) أى ثلاثة أشخاص من المجتهـــدين وانعقاد الاجماع مع مخالفتهم واللازم باطل بالاتفاق ولهم أن يقولوا هذه الصورة مخصوصة بالاجماع والأقرب أو يقال لو سلم ما ذكرتم فلا يدل إلا على وجوب اتباع ما اتفق عليه الجماعة مع مخالفة

الرازى ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالأكثر واستدلوا بأمرين * أحدهما : أن لفظ المؤمنين الوارد فى قوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفى غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال للبقرة أنها سوداء وإن كانت فيها شعرات بيض وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين وجوابه أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازاً فان الجمع المعرف بأل حقيقة فى الاستغراق ولهذا يصح أن يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين . الثانى : قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الأعظم وجه الدلالة أنه أمر باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثرون فيكون قولهم حجة * وأجاب فى المحصول بأن السواد الأعظم هم كل الأمة لأن كل ما عدا الكل فالكل أعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الأمة إذا زاد على النصف الآخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك ، وإليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء أى ثلث الأمة ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وأن يكون المراد الثلاث التى هى اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف فى هذه المسألة يسلمون أن مخالفة الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الآمدى عن قوم أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر قدح فى الاجماع وإلا فلا (الثانية لا بدَّ له من سندٍ لأنَّ الفتوى بدونه خطأٌ قيل لو كانَ

الواحد أو الاثنين فلا يلزم منه إلا كونه حجة والنزاع فى كونه إجماعا قطعياً لأنهم ليسوا بدونه كل الأمة ويكون حجة عند قدرة الناجى والتابعى ههنا أعم من أن يكون نادراً أو أكثر أو المخالف النادر فى المسألة السابقة أعم من أن يكون تابعياً أو غيره فبين المسألتين عموم من وجه وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم فخلافه معتبر عند من اشترط فى تمام الاجماع انقراض العصر غير معتبر عند من لم يشترط المسألة (الثانية لا بد له) أى الاجماع (من سند) أى دليل أو أمارة تبنى عليه الاجماع ويسند إليه (لأن الفتوى) فى الدين (بدونه) أى بدون ما يعتمد عليه من قطعى أو ظنى (خطأ) لكونه قولا بالتشهى فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ ، ولأن اتفاق الكل لابداع مستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد ويقال على الأول أنه ممنوع لجواز أن يوافقهم لاختيار الصواب وقيل المراد جواز كونه خطأ فان القول بلا دليل قد لا يكون حقاً وذلك باطل لأنه قادح فى عصمة أهل الاجماع عن الخطأ على ماثبت بالأدلة السمعية ورد بأنه لوصح لما صح الاجماع عن سند ظنى لاستلزامه جواز الخطأ وبأنه إنما يلزم جواز الخطأ لو لم يقع الاجماع فان الله تعالى عند وقوعه يوفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على مادلت عليه الأدلة السمعية (قيل لو كان) أى تحقق السند أو وجب

فهوَ الحجّة قلنا يكونانِ دليلينِ قيل صحّحوا بيعَ المُراضاةِ بلا دليل قلنا لا بل تُركَ اكتفاءً بالإجماع) أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولا فى الدين بغير علم والأمة معصومة عن الخطأ * ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه أما بعد الإجماع فلا لأن الاجماع حق وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للأدلة ولأن الإمام قد نص فى المسألة التى تلى هذه على جواز الإجماع عن الشبهة واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظنى كأخبار الآحاد والعمومات (قوله قيل لو كان) أى احتج الخصم بوجهين * أحدهما أن الإجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للإجماع فائدة * وأجاب المصنف بأن الإجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبأن ماذكروه يقتضى أنه لايجوز انعقاده عن دليل ولاقائل به * الوجه الثانى أنه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل وجوابه أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل فانه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لايدل

فى الإجماع (فهو) أى السند هو (الحجة) حينئذ لا الإجماع فيلزم أن لايكون للإجماع فائدة كذا قالوا قال الفاضل معناه لم يكن الإثبات كون الإجماع حجة فائدة على مافى المختصر واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفياً فلا يكون عبثاً وأما إذا حمل على أنه لم يكن لنفس الإجماع على المسألة فائدة فيتعذر ابطال اللازم كما فى الإتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قلنا لانسلم انتفاء الفائدة بل هى سقوط البحث وحرمة المخالفة كذا ذكر المحقق ويقرب منه ماذكر العبرى من أن الفائدة كفه عن وجود دليل فى المسألة من غير حاجة إلى معرفة والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وأيضاً (قلنا يكونان) أى السند والإجماع (دليلين) لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة (قيل) الإجماع لا عن دليل قاطع لأنهم (صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا) نسلم أنه بلا دليل (بل) غايته أنه (ترك) نقل الدليل (اكتفاء بالإجماع) عنه والمراد ببيع المراضاة ماحصل بتراضى الجانبين ويسمى بيع التعاطى واختلف كيفيته فقال الشافعى لابد له من صفة تدل عليه فى الجملة وقال

على عدمه * واعلم أن دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين فى المعتمد فقلده فيه الإمام ومن تبعـــه فإن أرادوا به المعاطاة وهو الذى فسره به القرافى فهو باطل عند الشافعى وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند قال *

(فرعان الأوّل يجوزُ الإجْماع عنِ الأمارةِ لأنها مبْدأ الحُـكْم قيل الإجماعُ على جواز مخالفـتها قلنا

أبو حنيفة بجرد المعاطاة تدل عليه وقيل المراد به شرب الماء من السقاء من غير تقدير الماء وعوضه قال الجاربردى فى كلام التعبيرين نظر أما الثـانى فلأنه لا يسمى بيعا وأما الأول فلأنهم ما اكتفوا فيه بذكر الاجماع فان كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: «إلا أن تـكون تجارة عن تراض» أقول الجواب عن الثانى أن ذلك مما تقررت العادة بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قل ولا بعد فى تسميته بيعاً وعن الأول بأن السند إنما ذكر فى بعض الـكتب دون عامتها قال قلت المراد بالتجارة عن تراض فى الآية البيع وهو ينصرف إلى الشرعى المعتاد فى زمن الرسول وبيع التعاطى حادث بعده فـكيف تـكون الآية سنداً لجوازه فالجواب أن يقال فيه إشعار بأن المصحح التراضى ووجدوه فى بيع المعاطاة وإن كان حادثا فأجمعوا على صحته وفيه نظر لجواز كون المصحح المناط والإيجاب والقبول معه دونه وحده ولا دلالة فى الآية على أنه هو المناط فقط فالأقرب أن يقال الظاهر أن المراد بالتجارة عن تراض ما هو أعم من أن يكون فيه اللفظان أولا بدليل اطلاق التجارة والبيع فى ذلك الزمان على ما يكون بالملامسة والقاء الحجر ونحو ذلك أيضاً وخص منه البياعات المبهمة بأدلة أخرى وبقى بيع المعاطاة غير مخصوص فثبت بالآية ولو ظنا فأجمع عليه لتحصيل القطع أو غير ذلك (فرعان) على أن الاجماع لابد له من سند (الأول يجوز الإجماع) أى صدوره عن الامارة أى الظنى الذى هو غير نص الشارع ههنا كالوصف المنوط به ظن ثبوت الحكم القياسى وكالقياس كما جاز (عن) سند قطعى خلافاً لابن جرير وذلك (لانهـا) أى (الأمارة مبدأ الحـكم) أى طريق إلى إثبات الأحكام كالدليل فجاز كونه سنداً للاجماع ولأنا نقطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته مع أن الظاهر الوقوع كامامة أبى بكر أجمع عليها بقياسها على إمامته فى الصلاة فقيل رضيك النبى عليه السلام لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا وكحد شارب الخمر حيث أثبته على رضى الله عنه بالقياس فقال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفتريين وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون فإن (قيل الإجماع) منعقد (على جواز مخالفتهما) أى الاماره فلو كانت سند الاجماع لم تجز المخالفة لاستلزامه مخالفة للاجماع (قلنا) إن أراد جواز مخالفتها بعد الاجماع أو مطلقاً فممنوع بل إنما يجوز

قبل الإجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوضٌ بالعُموم ِ وخبَر الواحدِ الثانى الموافق لحديث لايجبُ أنْ يكونَ منه خلافاً لأبى عبد الله البَصرىِّ لجوازِ اجتماع دليلَيْن)

أقول إذاً فرعنا على أن الاجماع لابدله من سند فذلك السند يجوز أن يكون نصاً ويجوز أن يكون ظاهراً وهل يجوز أن يكون أمارة يعنى قياساً فيه مذاهب حكاه الإمام أصحها عنده وعند الآمدى واتباعهما كابن الحاجب أنه جائز وواقع واستدل عليه الآمدى وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة الشيرج ونحوه إذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمن وعلى إمامة أبى بكر قياسا على تقديمه فى الصلاة والثانى أنه جائز ولكنه غير واقع والثالث ان كان القياس جلياً جاز وإلا فلا والرابع ممتنع مطلقاً واقتصر المصنف على ذكر الخلاف فى الجواز واختار أنه يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الأمارة مبدأ الحكم الشرعى أى طريق اليه فجاز أن تكون سنداً للإجماع بالقياس على الدليل واستدل المانعون بوجهين * أحدهما أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الإجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضى مخالفة الفرع لكن مخالفة الإجماع ممتنعة اتفاقاً كما مر وأجاب المصنف بأنه إنما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها وأما إذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به * الثانى أن العلماء مختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لأن من لايعتقد حجيتها من المجتهدين لايوافق القائل بحجيتها وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد * فان الخلاف قد وقع فى حجيتهما كما تقدم فى موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقا * الفرع الثانى الإجماع الموافق لمقتضى حديث لايجب أن يكون صادراً عنه لأنه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلا غير ذلك الحديث وقال أبو عبد الله البصرى

مخالفتها (قبل الإجماع) أى قبل أن يصير سنداً له أما بعد ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على جواز مخالفتها فإن (قيل اختلف فيها) أى الأمارة يعنى فى كونها حجة فلا تكون سند الاجماع المتفق على حجيته فان الخلاف فى حجية السند خلاف فى حجية ماهى عليه (قلنا) ماذكرتم (منقوض بالعموم) النص (وخبر الواحد) فان كلا منهما يجوز كونه سنداً للاجماع اتفاقا مع الاختلاف فى حجيته الفرع (الثانى) الإجماع (الموافق لحديث لايجب أن يكون منه) أى إذا وافق إجماع لمقتضى حديث لايلزم أن يكون انعقاده من ذلك الحديث (خلافاً لأبى عبد الله البصرى) ولاخفاء أنه إن أراد اللزوم وهو الظاهر فباطل (لجواز اجتماع دليلين) إفادته من غيره لجواز قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد وإن أراد أن الظاهر انه مستفاد منه فصحيح لأن

يجب استناده اليه ونقله ابن برهان فى الأوسط عن الشافعى لأنه لابد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له والأصل عدم غيره وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف فى وجوب استناده إليه وإن كان من الآحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لايدل كما أن حكم الحاكم لايدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لأن السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود قال (الثالثة لا يُشترطُ انْقراضُ المجْمِعين لأنَّ الدّليلَ قامَ بدونه قيل وافق على الصَّحابة رضى الله عنهم فى منْع بيْع أمِّ الولدِ ثمَّ رجع ورُدَّ بالمنْع

الأصل عدم غيره المسألة (الثالثة لايشترط) فى انعقاد الإجماع وكونه حجة (انقراض) عصر (المجمعين) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون (لأن الدليل) كقوله لاتجتمع أمتى على الضلالة وغيره من السمعيات (قام) على حجية الاجماع (بدونه) أى دون اشتراط انقراض العصر فلايشترط مالم يقم دليل الاشتراط وقال أحمد وأبو بكر بن فورك يشترط وقيل يشترط فى السكوت دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان سنده قياسا اشترط وإلا فلا فان (قيل وافق على الصحابة رضى الله عنهم فى منع بيع) المستولدة أى (أم الولد ثم رجع) عن ذلك حيث قال كان رأيى ورأى عمر أن لا يبعن أى أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن فقال أبو عبيدة السلمانى رأيك فى الجماعة أحب وهو يدل على أن إجماع كان حاصلا مع أن عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر ولانسلم بخبر الرجوع عنه (ورد) ذلك (بالمنع) عن حصول الإجماع على حرمة بيعهن وقوله أبو عبيدة لايدل على الاجماع بل على رأى الجماعة وبينها بون وقد استدل بأنه لو اشترط الانقراض لماحصل الاجماع للحوق المجتهدين بعض بعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله ورد بأن هذا اللحوق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الاجماع وبأن المراد انقراض المجمعين الأولين إن كان للاجماعين مدخل وانقراض المجمعين كلهم إن لم يكن وتحقيق ذلك ما ذكر الفاضل وهو أنه اختلف القائلون باشتراط الانقراض فى فائدته فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسألة إجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة إلى أنه يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسألة إجماعية لاعبرة فيها بمخالفة

* الرابعة لا يُشترطُ التَّواترُ فى نقْله كالسُّنّة * الخامسة إذَا عارَضه نص أوِّل القابل لهُ وإلاّ تَساقَطا) أقول هل يشترط فى انعقاد الإجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الإمام وأتباعه وابن الحاجب : لايشترط وقال الإمام أحمد وابن فورك : يشترط وفصل الآمدى بين الإجماع السكوتى وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك وقال إمام الحرمين إن قطعوا بالحكم فلايشترط وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلابد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا . واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على إطلاقهم إذ الأصل عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فى منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رأيى ورأى عمر أن لايبعن وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة :

الآخرين فعلى الأول أهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن إنما الشرط انقراض السابقين فقط وعلى الثانى هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم المسألة (الرابعة : لا يشترط) فى الأول (التواتر فى نقله) أى الاجماع بل المروى بالآحاد حجة أيضاً لأن الاجماع حجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمقطوعه (كالسنة) فانه لايشترط فى حجتها التواتر بل خبر الواحد حجة أيضاً قال الجاربردى : نقل الظنى كالسنة بطريق الآحاد موجب للعمل فالقطعى أولى ثم قال ولا مانع أن نقول لانسلم أن كل ظنى موجب أقول لعله أراد بالسنة قسما منها وهو مايدل متنه على الحكم ظاهراً لاقطعاً والجواب عن المنع أن الأدلة قائمة على اتباع مطلق الظن فى العمليات وحيث لم يوجد قطع وكذا لاشرط فى حجيته أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الأكثرين لأن دليل السمع يتناول إجماع أقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين ثم لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعى وهو أنه لايخرج الحق عن هذه الأمة وإن خالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لأن الاجماع يشعر بالاجتماع ، ولأن المنفى عنه الخطأ هو الاجتماع وسبيل المؤمنين ، وهو منتف ههنا المسألة (الخامسة : إذا عارضه) أى الاجماع (نص) من كتاب أو سنة فاما أن يكون أحدهما قابلا للتأويل أولا فان كان قابلا (أول القابل له) أى للتأويل والضمير للمصدر كما فى اعدلوا هو وذلك للجمع بين الدليلين كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاما فيؤول العام بتخصيصه بالخاص أو يكون كل منهما خاصاً وأحدهما قابلا للتجوز (وإلا) أى وإن لم يقبل شىء منهما التأويل (تساقطا) لأن قبول أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كذا ذكر العبرى ، وفى

السلمانى رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ، وأجاب المصنف بالمنع أى لانسلم ثبوت الرجوع أو معناه لانسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذى ذكره فى المحصول قال لأن كلام على وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة عليه لاعلى أنه قول كل الأمة ويؤيده أن جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً كما بيناه فى اتفاق العصر الأول . المسألة الرابعة : ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب إلى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لأن الاجماع دليل يجب العمل به فلايشترط التواتر فى نقله قياساً على السنة وذهب الأكثرون كما قاله الامام إلى أنه ليس بحجة قال الآمدى والخلاف على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون . المسألة الخامسة : إذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعاً بين الدليلين وإن لم يكن أحدهما قابلا للتأويل تساقطا لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ، وهـذا كله إذا كانا ظنين فان كانا قطعيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنيا ، فلا تعارض كما ستعرفه فى القياس ﴿ فروع ﴾ حكاها فى المحصول * أحدها : إذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلا فذكر أهل العصر الثانى دليلا آخر أو تأويلا آخر من غير قدح فى الأول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين لأن الناس لم يزالوا على ذلك فى كل عصر من غير إنكار فكان ذلك إجماعا وقيل لا لأن الدليل الثانى والتأويل الثانى غير سبيل المؤمنين * الثانى : اجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لأن الصحابة رجعوا اليهم فى وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب : فان نشأ التابعى بعد اجماعهم ففى اعتبار موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر « الثالث المبتدع » ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره فى تلك المسائل لأنه انما ثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور ، وان لم نكفره اعتبرنا قوله لأنه من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولا ثانياً أنه لايعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر فى حق نفسه لافى حق غيره بمعنى أنه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولايجوز لغيره ذلك . الرابع : ارتداد الأمة ممتنع للأدلة على عصمتهم وقال قوم لايمتنع لأنهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق انالأمة ارتدت . الخامس : جاحدالحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء

شرح الجاربردى إن قبل النص التأويل أول لئلا يلغى الاجماع وإلا فان كان أحدهما أعم خص بالأخص أقول كأنه لا يجعل التخصيص تأويلا ، وهو ضعيف لأن التأويل صرف

وقال ابن الحاجب أن انـكار الاجماع الظنى ليس بكفر وفى القطعى ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفر وإلا فلا . السـادس : الأكثرون أنه لايجوز أن تنقسم الأمة على قسمين أحد القسمين مخطئون فى مسـألة والقسم الآخر مخطئون فى مسـألة أخرى لأن خطأهم فى مسألتين لايخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ * السابع : يجوز اشتراك الأمة فىعدم العلم بما لم يكلفوا به لأنه لامحذور فيه وحجة المخالف أنه لوجازذلك لـكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الأخيران لم يذكرهما ابن الحاجب إلا أنه ذكر فرعا قريبا من الأخير فقال اختلفوا فى جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقـال هل يمكن وجود خبر أو دليل لامعارض له وتشترك الأمة فىعدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم منجوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم فىعدم العلم به لا يكون خطأ لأن عدم العلم ليس فعلهم وخطأ مكلف منأوصاف فعله ومنهم منأحالهلأنه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به .

تم بحمد الله الجزء الثانى

ويليه الجزء الثالث وأوله الـكتاب الرابع فى القياس

اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة والتخصيص كذلك اللهم إلا أن يخص التأويل بصارف ظنى والتخصيص بقطعى .

تم بحمد الله الجزء الثانى

ويليه الجزء الثالث وأوله الـكتاب الرابع فى القياس

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر

١٣٨٨ هـ – ١٩٦٩ م

فهرست

(الجزء الثانى من شرح الأسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى)

(تمت فهرست الجزء الثانى)